

# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH

A. M. TVRKI

## XLV

A. BADAWI. — <i>Influences Islamiques sur la littérature française à l'époque classique</i> .....	5
Y. RĀGIB. — <i>Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimetièrre (suite et fin)</i> .....	27
R. ARNALDEZ. — <i>Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (à propos du Kitāb Al-Ḥurūf)</i> .....	57
R.-S. HUMPHREYS. — <i>The emergence of the Mamluk army</i> .	67
R. BENCHENEB. — <i>Les Mille et une Nuits et le théâtre arabe au XX<sup>e</sup> siècle</i> .....	101
G. BAER. — <i>The transition from traditional to western criminal law in Turkey and Egypt</i> .....	175

*Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur  
necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG (directeur honoraire depuis 1976) et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

*Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.*

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V<sup>e</sup>).

*Studia Islamica* was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG (honorary editor since 1976) and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

*Studia Islamica* offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

*The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.*

*Studia Islamica* appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondence concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 15, rue Victor-Cousin, Paris (V<sup>e</sup>).

# STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

A. L. VDOVITCH

A. M. TVRKI

## XLV

A. BADAWI. — <i>Influences Islamiques sur la littérature française à l'époque classique</i> .....	5
Y. RĀGIB. — <i>Al-Sayyida Nafīsa, sa légende, son culte et son cimelière</i> (suite et fin).....	27
R. ARNALDEZ. — <i>Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (à propos du Kitāb Al-Ḥurūf)</i> .....	57
R.-S. HUMPHREYS. — <i>The emergence of the Mamluk army</i> .	67
R. BENCHENEB. — <i>Les Mille et une Nuits et le théâtre arabe au XX<sup>e</sup> siècle</i> .....	101
G. BAER. — <i>The transition from traditional to western criminal law in Turkey and Egypt</i> .....	175

*Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur  
necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodit*

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXVII

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » alinéa 1<sup>er</sup> de l'Article 40.

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1977

*Printed in France*



# INFLUENCES ISLAMIQUES SUR LA LITTÉRATURE FRANÇAISE A L'ÉPOQUE CLASSIQUE

---

Parler d'une influence islamique sur la littérature française à l'époque classique, c'est-à-dire à l'époque qui va du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècles, pourrait surprendre. En effet, aucun historien de cette littérature à cette époque là n'avait jamais parlé d'une telle influence et ne pouvait même pas la soupçonner, du fait que son attention était concentrée sur les lettres grecques et latines et les littératures européennes : italienne, espagnole, anglaise, allemande, etc. On n'a commencé à parler d'une influence orientale — arabe, persane, indienne, etc., — sur la littérature française qu'en ce qui concerne la période qui va de la deuxième moitié du xviii<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, et c'est par suite des traductions faites en langues européennes de quelques chefs-d'œuvre des littératures orientales. En effet, c'est au cours du xviii<sup>e</sup> siècle que furent traduites en français les *Mille et une nuits* par Antoine Galland (en 1704-17), en latin les *Poèmes suspendus* (*al-mu'allaqât* par W. Jones (en 1783), en anglais le *Philosophe autodidacte* (*Ḥayy ibn Yaqzân* d'Ibn Ṭufayl) par Simon Ockley (en 1708) et en allemand par G. Pritius (en 1726) et par J. G. Eichhorn (en 1783), en ce qui concerne la littérature arabe ; les poèmes de Ḥâfiz al-Shirâzi furent traduits en vers français par William Jones (en 1771) et quelques écrits parmi les *Kulliyât* de Sa'dî, édités et traduits par Harrington (en 1791-1795). Mais l'influence de ces traductions ne se faisait

sentir, en ce qui concerne la littérature française, que dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle avec les Romantiques.

Notre propos aujourd'hui est de montrer que cette influence des lettres islamiques sur la littérature française remonte à trois siècles plus tôt, c'est-à-dire au XV<sup>e</sup> siècle, et qu'elle s'est exercée à travers un très grand écrivain musulman, Abû 'Uthmân al-Jâhiz, mort en 868 de l'ère chrétienne (255 H.), sur le chef-d'œuvre de l'ancien théâtre français, à savoir la *Farce de maître Pathelin*. Après quoi, nous signalerons d'autres influences sur la littérature et la pensée françaises au XVII<sup>e</sup> siècle, l'époque classique proprement dite.

## I

### Al-Jâhiz et la *Farce de maître Pathelin*

Comme nous l'avons dit, la *Farce de maître Pathelin* est le chef-d'œuvre de l'ancien théâtre français ; plus qu'une farce, c'est une véritable comédie « par le développement des caractères et le maniement des situations » (1) ; « elle est plus considérable, même matériellement, que toutes les farces de notre ancien théâtre. Elle a mille six cents vers, c'est-à-dire qu'elle est le double, en étendue, des farces ordinaires (...). Elle est une peinture des mœurs du temps » (2) ; écrite « avec un art extraordinaire, dans un style excellent à la fois très spirituel et très naturel, avec une abondance merveilleuse de traits fins, plaisants, bien observés ; jamais l'humanité mesquine et basse n'a été mieux comprise et plus vivement exprimée » (3).

(1) G. Lanson et P. Tuffrau, *Manuel illustré d'histoire de la Littérature française*, p. 97, Paris, 1931.

(2) Émile Faguet, *Histoire de la littérature française*, p. 222, Paris, 1901. Le nombre exact de vers est de 1599.

(3) *Histoire de la Langue et de la Littérature françaises, des origines à 1900*, publiée sous la direction de L. Petit de Julleville, t. II, Moyen Âge (des origines à 1500), deuxième partie, p. 433, Paris, 1896.

Rappelons les traits essentiels de cette excellente pièce : Maître Pierre Pathelin est un avocat malin, retors, mais besogneux parce qu'il ne trouve pas de travail. Le voilà s'entretenant avec sa femme Guillemette de la pénible situation où ils se trouvent tous deux, la bourse vide et les vêtements râpés. Mais comment se tirer de cette situation ? Son intelligence, si fine et riche en invention d'expédients, lui inspire une idée ingénieuse. Il connaît le drapier Guillaume, un homme à la fois naïf et fripon, qui aime rouler ses clients. Pathelin sort de chez lui et entre dans la boutique du drapier, sans avoir l'air de venir acheter. Il bavarde avec lui, posant sa main distraitemment sur un morceau de drap ; puis tout à coup en fait l'éloge et s'enquiert du prix ; et le drapier, sautant sur l'occasion, renchérit en disant que c'est « cher comme crème » : il vaut vingt-quatre sols ! Pathelin pousse un cri ; pourtant il accepte d'en acheter six aunes. Mais comment payer, lui qui n'a pas le sou ? C'est alors qu'il commence à exercer son art de bien parler et de duper : il paiera à la maison, et pour cela, il invite le drapier à venir manger chez lui une bonne oie rôtie, comme faisait jadis son père, qu'il ne manque pas de louer à l'occasion. A force de câlineries, l'avocat réussit à convaincre le drapier de le laisser partir avec le drap, quitte à le rejoindre chez lui plus tard pour être payé ; il pense ainsi avoir fait une excellente affaire en vendant à vingt-quatre ce qui ne valait pas vingt sols ! Pathelin, rentré chez lui, montre à sa femme la belle pièce de drap qu'il vient d'emporter de chez Guillaume le drapier. Sa femme se réjouit, mais elle se demande aussitôt comment on va payer. Son mari lui explique alors la ruse qu'il a conçue pour se débarrasser du drapier quand il viendra réclamer son argent. Pathelin dit à sa femme Guillemette : « Il convient que je me couche ; quand le drapier arrivera, vous lui direz en pleurant à chaudes larmes que je n'ai point bougé de mon lit depuis deux mois ». Ce que Guillemette fit, quand le drapier vint ; elle fondit en larmes abondantes, adjurant le drapier de parler tout bas pour ne pas aggraver l'état de son mari moribond. Le drapier insiste pour le voir. Et quel homme voit-il ? Un Pathelin en délire qui divague en plusieurs dialectes : en limousin, parce qu'« il eut un oncle limousin », explique sa femme, — en picard,

« sa mère fut de Picardie », — en normand, « celui qui l'apprit à l'école étant Normand... », — en bas breton, « la mère de son père étant de Bretagne ». Abasourdi, ne sachant plus que dire, le drapier s'en va, imaginant que ce moribond ne pouvait pas être son client de tantôt. Le drapier parti, Pathelin et sa femme Guillemette exultèrent de joie, pour avoir pu de la sorte berner leur créancier.

Sur ces entrefaites, le drapier a eu un litige avec son berger, Thomas l'Aignelet, qu'il suspecte d'avoir abattu, pour les vendre, plusieurs des moutons qui lui sont confiés par le drapier, et que le berger prétend être morts de la clavelée. Guillaume intente un procès contre son berger félon. Alors celui-ci cherche un avocat pour le défendre, et il tombe sur maître Pathelin. Réjoui d'avoir trouvé un client, Pathelin imagine un stratagème admirable pour la défense du berger : il conseille à celui-ci de faire l'idiot et de ne répondre, devant le juge, qu'en proférant l'exclamation : Bée... à toutes les questions qu'on lui posera. Les voilà tous trois : Pathelin, le drapier et le berger devant le juge. Le drapier formule sa plainte ; le juge questionne le berger qui ne répond qu'en disant : Bée... et encore : Bée... à toutes les questions qu'on lui fait. Tout à coup, le drapier reconnaît en l'avocat du berger maître Pathelin qui prétendait il y a peu de temps être moribond. Il se rappelle alors son drap non payé et formule une autre plainte, dirigée cette fois contre l'avocat débiteur. Mais vu la situation où il se trouve, devant un berger qui fait l'idiot et un avocat trompeur qui feignait le délire, le pauvre drapier confond les deux requêtes, passant de l'une à l'autre, mêlant si bien drap et moutons que le juge, fort perplexe et voulant ramener le drapier à la plainte en cause, lui déclare : « Revenons à ces moutons » (v. n. 1292) — mot qui est passé dans la langue proverbiale pour dire : revenons à notre sujet. Pathelin profite de cette confusion pour faire une magnifique plaidoirie en défense de l'innocence de son client. Le juge finit par innocenter le berger et débouter le drapier.

Le procès étant gagné, et se trouvant seul avec son client, maître Pathelin demande à celui-ci de lui payer ses honoraires. Mais le malin berger emploie le même stratagème et ne répond à son avocat de tout à l'heure que par le même Bée et toujours

Bée. Furieux, mais pris au même piège qu'il avait inventé contre les autres, Pathelin s'écrie :

Qu'un maraud, un mouton vêtu,  
Un mauvais paillard me rigole ?

Oui, le fourbe Pathelin est bel et bien berné par ce rustique madré qu'était le berger ; ce qui est encore plus navrant. Le voilà qui se tire les cheveux en criant :

Or, cuidois-je <sup>(1)</sup> estre sur tous maistre  
Des trompeurs d'icy et d'ailleurs,  
Des forts coureux et des bailleurs  
De parolles en payement  
A rendre au jour du jugement :  
Et un bergier des champs me passe !

La *Farce de maître Pathelin* illustre donc ce thème, à savoir qu'un trompeur est toujours trompé par plus malin que lui.

Voilà le résumé de cette admirable pièce qui, dès son apparition, vers 1470, a obtenu jusqu'à nos jours un immense succès, et dont Brueys, en 1706, a tiré une comédie au goût moderne. Elle fut jouée, dans une traduction d'Édouard Fournier, en français moderne, au Théâtre Français, avec un grand succès, au début de notre siècle.

Quant à l'auteur de cette farce, on n'a pas réussi jusqu'à présent à l'identifier. Beaucoup d'hypothèses sont formulées : on a suggéré les noms de François Villon (m. vers 1489), d'Antoine de la Salle (mort après 1467) à qui on a attribué aussi, mais sans aucune preuve, les *Cent nouvelles nouvel'es* et les *Quinze joyes de mariage*, et de Guillaume Alexis ou plus exactement Alecis, poète français du xv<sup>e</sup> siècle, auteur de poésies morales, religieuses et satiriques, dont la plus connue est le *Grant Blason des fausses amours*, peinture sarcastique de la galanterie mondaine et des mœurs de cour. En effet, comme le remarque pertinemment Émile Faguet, contre tous ces noms « il y a des objections à peu près insurmontables » <sup>(2)</sup>. Et Petit

(1) Cuidier (lat. *cogitare*, penser) : penser, croire, s'imaginer, prétendre, avoir de la présomption.

(2) É. Faguet, *Histoire de la littérature française*, p. 222, Paris, 1901.

de Julleville de conclure : « C'est l'œuvre anonyme de quelque génie comique inconnu, que la nature avait fait poète et satirique et que la destinée fit procureur » (1).

### Les sources de la *Farce de maître Pathelin*

Mais si tous les historiens de la littérature française ont renoncé ainsi à en trouver l'auteur et se sont résignés à estimer qu'elle restera toujours anonyme, moi je prétends en avoir découvert la source. Et cette source est le grand écrivain arabe, Abû 'Uthmân al-Jâhîz, mort en 863 ou 868 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire six siècles avant la composition de la *Farce de maître Pathelin*, écrite, selon toute probabilité, vers 1463.

En effet, en lisant le tome II du *Livre des Animaux (Kitâb al-Ḥayawân)* d'al-Jâhîz, qui est, malgré son titre, un trésor immense de toutes sortes de connaissances, j'ai eu l'heureuse surprise de lire l'anecdote suivante, que je traduis littéralement :

« (Al-Jâhîz) rapporte d'après Abû al-Ḥasan, d'après Ibn Mariam que celui-ci a dit :

Dans notre ville, il se trouvait un homme qui était si lourdement endetté qu'il se cachait de ses créanciers et gardait sa maison. Un jour, l'un de ses créanciers, dont la dette était légère, trouva le moyen de parvenir jusqu'à lui, et lui dit : Que me donnerez-vous si je vous indique une ruse au moyen de laquelle vous pourrez vous montrer et échapper à vos créanciers ? L'homme endetté répondit : « Alors je m'acquitterais de mes dettes envers vous en y ajoutant de quoi vous combler de joie ». Le créancier voulut s'en assurer par serment, que le débiteur se hâta de prêter. Le créancier lui dit alors : « Demain, avant la prière du matin, donnez ordre à votre domestique de balayer votre cour et devant votre porte, de les arroser, de mettre des tapis et un accoudoir devant votre boutique. Attendez jusqu'au matin au moment où les gens passent. Puis prenez là votre place. Si quelqu'un passe et vous salue, répondez en lui aboyant

(1) *Histoire de la Langue et de la Littérature françaises, des origines à 1900*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, p. 441, Paris, 1896.

en pleine figure, et ne faites qu'aboyer devant qui que ce soit, même si c'est une personne de votre propre maison ou l'un de vos domestiques, ou n'importe qui, que ce soit un créancier ou non, jusqu'à ce que vous vous trouviez devant le gouverneur de la ville ; si celui-ci vous adresse la parole, aboyez contre lui. Pour rien au monde ne faites pas plus que d'aboyer, aussi bien devant lui que devant quiconque. En effet, si le gouverneur s'assure que ce que vous faites là est sincère et sérieux, il sera convaincu que quelque chose vous est arrivé, une sorte de folie, et alors il vous laissera tranquille et ne vous poursuivra plus.

Le débiteur s'exécuta. Alors l'un de ses voisins passa devant lui et le salua ; le débiteur lui aboya au visage. Un autre passa, et le débiteur fit de même. Les créanciers en entendirent parler. L'un d'eux vint le voir et le salua ; mais le débiteur n'eut d'autre réponse que l'aboïement. Puis, vint un autre, et la même scène se répéta. Alors ils s'en emparèrent et le présentèrent au gouverneur. Quand celui-ci le questionna, il ne fit qu'aboyer. Le gouverneur le renvoya devant le juge, et ce fut encore la même scène. Le juge ordonna alors de le mettre en prison pour quelques jours, préposant des gardes pour le surveiller. L'homme tint bon, ne faisant qu'aboyer sans proférer un seul mot. Le juge, voyant cela, ordonna de le libérer, tout en le faisant surveiller dans sa maison. L'opiniâtre débiteur persista à ne rien dire, excepté d'aboyer. Quand le juge s'en fut assuré, il ordonna à ses créanciers de s'abstenir de le poursuivre, et il dit : « Cet homme est atteint de folie ».

Il demeura ainsi durant un temps illimité.

Puis le créancier qui lui apprit cette ruse vint le trouver pour lui demander de remplir ses promesses. Mais le débiteur ne lui donna pour réponse que l'aboïement. Alors le créancier lui dit : « Allons donc ! et même avec moi qui vous ai appris cette ruse ! » Mais le débiteur ne fit qu'aboyer. Quand le créancier vit qu'il ne pouvait rien tirer de lui il partit en proie au désespoir » (1).

Voilà, très exactement traduit, le récit transmis par al-Jâhîz.

En le comparant avec l'essentiel de la *Farce de maître Pathelin*, on voit très clairement qu'ils sont identiques :

(1) Al-Jâhîz, *Kitâb al-Hayawân*, t. II, p. 171-172, Le Caire, 1965.

1<sup>o</sup> La même ruse est employée : feindre la folie en ne répondant que par l'aboïement dans le récit d'al-Jâhîz et par le bêlement dans celui de la *Farce de maître Pathelin* ; la petite différence s'expliquant par le fait que dans la *Farce* le personnage est un berger de moutons, il lui conviendrait donc plutôt le bêlement que l'aboïement.

2<sup>o</sup> Il s'agit dans les deux cas des gens endettés qui voudraient se débarrasser des réclamations de leurs créanciers.

3<sup>o</sup> L'affaire, dans les deux cas, est portée devant le juge qui prononce l'acquiescement de la personne qui emploie cette ruse.

4<sup>o</sup> La morale des deux pièces est la même, à savoir qu'un trompeur est toujours trompé par plus malin que lui et qu'un rusé tombe dans le piège même qu'il a tendu aux autres.

Le fond donc est identique dans les deux récits. Bien sûr, les développements ne sont pas les mêmes ; mais il faut tenir compte du fait que l'anecdote d'al-Jâhîz n'est qu'un récit, tandis que la *Farce de maître Pathelin* est une véritable comédie dont les personnages sont approfondis, les caractères fouillés, grâce aux dialogues et à l'étendue de la *Farce*. L'essentiel dans une pièce de théâtre étant le *plot* (l'intrigue), le mérite de l'invention du *plot* revient donc entièrement et exclusivement à al-Jâhîz.

Si donc la *Farce de maître Pathelin* est considérée par les plus grands critiques et historiens de la littérature française comme le chef-d'œuvre de l'ancien théâtre français, ou « un chef-d'œuvre absolument » (1), selon l'expression même de L. Petit de Julleville, le mérite de notre auteur arabe musulman sera d'autant plus appréciable.

Reste donc à démontrer qu'il s'agit ici d'une influence d'al-Jâhîz sur l'auteur anonyme de la *Farce de maître Pathelin*, et non pas d'une simple coïncidence. Mais la ressemblance, que nous venons de montrer, entre les deux pièces est si frappante dans les traits essentiels qu'il n'est pas possible de parler d'une

(1) L. Petit de Julleville, *Hist. de la Langue et de la Littérature françaises des origines à 1900*, t. II, 2<sup>e</sup> partie, p. 433, Paris 1896.



simple coïncidence. Il faut donc chercher sérieusement la filiation directe entre les deux.

Malheureusement, notre connaissance au sujet des livres arabes traduits en latin, en dehors des disciplines philosophiques et scientifiques, est tout à fait insuffisante ; et la recherche dans ce domaine est encore à ses débuts, malgré les belles études de Georg Jacob, d'Asín Palacios <sup>(1)</sup>, de Victor Chauvin <sup>(2)</sup>, d'Otto Spies <sup>(3)</sup>. Mais nous savons parfaitement que des œuvres purement littéraires furent traduites aussi bien en latin qu'en d'autres idiomes européens du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles, comme le prouvent des recueils comme la *Disciplina Clericalis* qui contient des contes littéraires traduits de l'arabe. Il faut donc diriger la recherche dans ce sens, pour pouvoir remonter aux origines de ces ressemblances parfaites qui existent entre les œuvres littéraires européennes modernes et des œuvres arabes ou persanes. C'est une tâche ardue, mais qui vaut la peine d'être abordée, car elle mènera à la découverte de sources insoupçonnées. En même temps, elle prouvera encore une fois la vérité de cette maxime : que rien ne naît sans mère.

\*  
\* \*

Il y a un autre problème concernant le nom même de *Pathelin*. D'aucuns <sup>(4)</sup> veulent faire dériver ce nom du verbe *pateliner*, lui-même une déformation douceureuse de *patiner* qui, à son tour, vient de *patin* : une sorte de chaussure, dérivé de *patte*. Mais outre cette hypothèse, il y a des preuves sérieuses : d'abord le mot *pateliner* n'est attesté qu'à partir de 1470, c'est-à-dire après la composition de la *Farce de maître Pathelin* en 1463. C'est donc le contraire qui devait être supposé, à savoir que *pateliner* vient de *Pathelin*. En effet, vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle apparaît l'adjectif : *patelin*, qui se dit d'une personne souple,

(1) M. Asín Palacios, *Huellas del Islam*, Madrid 1941.

(2) V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*,

(3) *Orient und Okzident*.

(4) *Dictionnaire étymologique de la langue française*, par Oscar Bloch et W. von Wartburg, 2<sup>e</sup> éd. 1959, p. 444, Paris ; *Dictionnaire étymologique Larousse*, par A. Dauzat, J. Dubois et H. Mitterand, p. 541, Paris, 1964.

d'une douceur artificieuse, et qui, par des manières flatteuses et insinuanes, fait venir les autres à ses fins. D'où sont dérivés aussi les mots : patelineur, qui marque l'action de faire le *patelin*, l'acte de pateliner, l'habitude du patelinage ; on est *patelin* par caractère et par un caractère souple et artificieux ; on est *patelineur* par le fait et par les manières propres du patelin ; et le mot *patelinage*, qui veut dire la manière insinuante et artificieuse d'un patelin ; et enfin le verbe *pateliner*, verbe neutre qui signifie : agir en patelin, comme dans cette phrase : il ne va point droit, il ne fait que pateliner ; mais il est quelquefois actif et signifie : ménager adroitement l'esprit d'un homme en vue de quelque intérêt, par exemple : il a si bien su pateliner ces gens-là, qu'il les a fait venir à ses fins ; il se dit aussi en parlant d'affaires ; et alors il signifie : manier une affaire avec adresse pour la faire réussir comme on souhaite ; mais il se prend toujours en mauvaise part, par exemple : il a si bien ménagé, si bien pateliné cette affaire, qu'il l'a fait tourner comme il voulait <sup>(1)</sup>. C'est donc le nom du héros de la *Farce* qui a fait dériver de lui tous ces mots <sup>(2)</sup>.

Pierre Larousse résume la question en disant :

« Le nom de Patelin est-il de l'invention de Pierre Blanchet (que P. Larousse suppose être l'auteur de la *Farce*), ou existe-t-il déjà ? Il est impossible de vérifier le fait, mais il suffit que la création du caractère appartienne à Pierre Blanchet : on peut dire qu'il a créé le mot en créant le personnage » (Pierre Larousse, *Jardin des Racines Latines*, p. 190, 26<sup>e</sup> édition, Paris, s.d.)

Mais s'il faut désespérer de trouver une étymologie d'origine française ou européenne de ce nom de Pathelin, pourquoi ne pas tenter d'en trouver du côté de l'arabe, la source de la *Farce*, comme nous venons de l'établir ? Autant je déteste ce jeu quelquefois puénil et vain, autant je hasarde l'hypothèse suivante que je formule avec toutes les réserves possibles : à savoir que le nom de *Pathelin* n'est autre que le mot arabe بَطَّالِين (*baṭṭālīn*),

(1) Voir *Dictionnaire de l'Académie française*, tome II, p. 273, Paris, 1802.

(2) Quant au substantif patelin, dans le sens de *village*, il apparaît en 1860 ; c'est une altération de l'ancien français *pastiz*, c'est-à-dire pacage ; et l'argot pacquelin (1628) est une variation ancienne du mot.

pluriel de **بَطَال** qui est généralement employé au pluriel. **بَطَال** signifie en arabe : « valde otiosus et iners, multum ivco deditus, vana tractans, strenuus » <sup>(1)</sup>, « fainéant, désœuvré, plaisant, facétieux, farceur ; brave, héros » <sup>(2)</sup>. Tous ces sens conviennent au héros de la *Farce de maître Pathelin*. Si l'on se demande pourquoi le nom français est dérivé ou calqué sur le pluriel arabe et non pas sur le singulier, on peut répondre en disant que cela arrive parfois au français quand le mot arabe est généralement employé au pluriel, comme c'est le cas dans le mot *uléma*, qui est tiré du pluriel **علماء** 'ulamâ et non pas du singulier **عالم** ('âlim), et comme c'est le cas aujourd'hui dans le mot *fedayen*, qui est tiré du pluriel **فدائيين** (fidâiyyîn) et non pas du singulier *fidâ'i*. Pourtant, on dit un *uléma*, un *fedayen* (ou *fedayeen*) ; de même on dit *motassim*, c'est-à-dire danseur, bouffon, qui vient de l'arabe **متوجهين** (*mutawajjihîn*) qui signifie : personnes masquées, forme de l'agent du verbe **توجه**, se masquer <sup>(3)</sup>. On peut multiplier les exemples.

Notre hypothèse est donc la suivante : le nom *Pathelin* viendrait de l'arabe **بَطَّالين** *baṭṭâlin*, pluriel de *baṭṭâl*, qui veut dire : désœuvré, farceur et brave à la fois. Je la formule sous toute réserve.

Si cette hypothèse se vérifie, alors non seulement la source de la *Farce de maître Pathelin* est arabe musulmane, mais aussi le nom de Pathelin lui-même est d'origine arabe.

### Al-Ghazâlî et Pascal

Passons maintenant à un autre cas, celui du fameux *pari* de Pascal, qui a pour but de prouver qu'il vaut mieux croire en l'existence de Dieu et la vérité de la vie au-delà. Il consiste

(1) G. W. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, t. 2, p. 132, Halle, 1830.

(2) A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, tome I, p. 137, Paris, 1860.

(3) Voir Dozy et Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2<sup>e</sup> éd. pp. 309-310, Paris, 1869.

à dire que de deux choses l'une : ou bien Dieu existe et il y aura une vie au-delà, ou bien Il n'existe pas et il n'y aura pas de vie au-delà. Si la première partie de cette alternative se vérifie, on gagnera tout ce qui en découle ; et si c'est la seconde qui est la vraie, on ne perdra rien. Donc, il vaut mieux parier que Dieu est et que la vie au-delà, avec les récompenses et les châtements, aura lieu. Pascal résume l'argument en cette phrase célèbre : si vous gagnez, vous gagnez tout ; et si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'Il est, sans hésiter » (Pascal, *Pensées*, n. 233, éd. Léon Brunschvicg).

On peut objecter en disant qu'en prenant le premier parti, à savoir que Dieu existe et qu'il y aura une vie au-delà, on perd aussi, car on doit renoncer aux plaisirs de ce monde, à la gloire, à jouir pleinement de la vie. Pascal répond : « Pesons le gain et la perte » (*idem*, n. 233) ; et qu'est-ce qu'on trouve ? Une vie finie à gagner contre une vie infiniment heureuse à gagner. Il n'y a pas lieu à hésiter, le fini étant comme *rien* devant l'*infini* : « Partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celle de gain. Il n'y a point à balancer, il faut tout donner » (*idem*, n. 233).

Si l'on objecte encore en disant « qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la *certitude* de ce qu'on s'expose et l'*incertitude* de ce qu'on gagnera, égale le bien fini qu'on expose certainement, à l'infini, qui est incertain », Pascal répond : « Cela n'est pas ainsi. Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude ; et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain ; cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre, mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal ; et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude de gain : tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il

y a le fini à hasarder à un jeu où il y a de pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner ».

Et Pascal de conclure : « Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices ; mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné » (Pascal, *Pensées*, n. 233, éd. Léon Brunschvicg).

Une dernière objection, concernant la vie future, consiste à dire que « ceux qui espèrent leur salut sont heureux en cela, mais ils ont pour contrepoids la crainte de l'enfer ». Et Pascal de répondre par cette question : « Qui a plus de sujet de craindre l'enfer ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de damnation, s'il y en a, ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance, d'être sauvé, s'il est ? » (*Pensées*, n. 239). La réponse est évidente, le premier a beaucoup plus de sujet de craindre l'enfer.

Les objections étant résolues, Pascal en arrive à établir qu'il est dans la nature de l'homme et du monde, qu'on fait pour l'incertain, par exemple : « les voyages sur mer, les batailles ». « Quand on travaille pour demain, et pour l'incertain, on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain par la règle des partis qui est démontrée » — c'est-à-dire par le calcul des probabilités. Pascal remarque que « Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc. ; mais il n'a pas vu la règle des partis <sup>(1)</sup>, qui démontre qu'on le doit » <sup>(2)</sup>.

Voilà le très célèbre pari de Pascal, comme il l'explique dans ses *Pensées*.

(1) La règle des partis = le calcul des probabilités.

(2) Pascal, *Pensées*, n. 234. Édition Léon Brunschvicg, p. 97, édition Hachette, Paris 1950.

Or, en lisant le *Mizân al-'Amal* (*La balance de l'action*) d'Abû Hâmid al-Ghazâlî, nommé à juste titre la *Preuve de l'Islam*, et mort en 505 de l'hégire (1111 de l'ère chrétienne) j'ai vu exactement la même argumentation et presque le même développement.

Dans un chapitre de ce livre — *Mizân al-'amal* — qu'al-Ghazâlî consacre à la question de la vie future, il fait remarquer que les hommes, à ce sujet, sont divisés en quatre sectes.

1° La première est celle de ceux qui croient en la Résurrection, le Jugement dernier, le Paradis et l'Enfer, selon ce que prescrivent les religions ;

2° La seconde — qui est celle des métaphysiciens musulmans qui sont des philosophes — admet une sorte de plaisir dont la qualité n'est soupçonnée par aucun cœur humain, et qu'ils appellent un plaisir intelligible لذة عقلية ;

3° La troisième secte nie le plaisir sensible, qu'il soit réel ou imaginaire, et estime que les plaisirs sensibles, comparés aux plaisirs dans l'au-delà, sont très défectueux ;

4° La quatrième secte estime que la mort est un pur néant, que l'obéissance et la désobéissance aux commandements de Dieu et de la religion, n'auront pas de conséquence, et que l'homme retournera, après sa mort, au néant comme il fut avant son être.

L'homme, en face de la doctrine de cette dernière secte, se trouve devant quatre options :

a) Ou bien il affirme en toute certitude que cette doctrine est fausse ;

b) ou bien il l'estime plutôt vraisemblable, ou invraisemblable, selon une probabilité majeure ;

c) ou bien encore il estime possible — selon une possibilité très faible — qu'elle soit fausse ;

d) ou bien, enfin, il affirme en toute certitude qu'elle est vraie.

Or, quelle que soit sa croyance, la raison « exige qu'on cultive la science, qu'on travaille, et qu'on ne s'attache pas aux plaisirs

de ce monde. Cela est clair pour celui qui affirme en toute certitude que cette doctrine est fausse. Mais si vous l'estimez plutôt invraisemblable, selon une probabilité majeure, votre raison exigera que vous vous efforciez d'acquérir la science, comme elle exigera de braver les difficultés en naviguant en mer en vue d'obtenir du gain, et en vous mettant à apprendre, au début de la prime jeunesse, en vue d'aspirer à un haut rang, si telle est votre ambition, ou à devenir ministre ou à occuper un haut poste d'autorité, en passant auparavant par les épreuves qui y mèneront. Les fruits de ces épreuves sont possibles, et non pas nécessaires et certains. Même celui qui s'attache au monde s'il croit que l'alchimie est autant possible qu'impossible, et qu'il sait que la peine supportée durant un mois — si elle est possible — pourra lui procurer de quoi se réjouir le reste de sa vie, reste qui pourrait ne durer que moins d'un mois, ou qui pourrait durer longtemps — sa raison lui dictera de souffrir cette fatigue, de la considérer dérisoire en face de ce qu'il obtiendra, quoique cette fatigue soit certaine et imminente, tandis que ce qu'il espère obtenir n'est pas sûr, et il est même lointain.

Si, d'autre part, vous croyez que la dite doctrine est vraie selon une probabilité majeure, mais que vous concevez la possibilité de la véracité des Prophètes, des Saints et de la masse des savants, même lointaine, alors votre raison exigera de vous de suivre le chemin sûr et d'éviter ce grand danger. En effet, si vous êtes auprès d'un roi, et qu'il vous est possible de faire un acte par lequel vous estimez très probablement lui plaire et obtenir de lui en récompense un cadeau et un dinar, mais qu'il est possible aussi qu'il lui déplaise au point de vous punir, vous combler d'opprobre et de perpétuer votre châtement toute votre vie — alors votre raison vous conseillera de ne pas courir ce danger. Car, si votre acte est accompli et qu'il lui plaît, la récompense sera un dinar que vous ne garderez pas longtemps, tandis que si l'acte lui déplaît, le châtement en sera très sévère et vous accablera toute la vie. Donc, ce qu'on gagne dans le cas où cette action plaît n'est pas du tout comparable au malheur qu'on encourt si elle ne plaît pas. De même, si vous trouvez une nourriture et qu'un grand nombre de gens vous

disent qu'elle est empoisonnée, ou qu'une personne dont la situation est inférieure à celle d'un seul prophète le prétend, et qui, en plus, ne peut confirmer sa prétention par un miracle, si vous estimez très probable que cette personne ment, comme vous avez estimé très probable que tous les prophètes ont menti, mais qu'également vous estimez possible qu'elle dise vrai, et que vous savez qu'il n'y a dans la consommation de cette nourriture que la jouissance de son goût et de sa douceur au moment de la goûter, tandis que si elle est empoisonnée vous en périrez — alors votre raison vous conseillera d'éviter le danger, si vous êtes sage.

C'est pourquoi 'Alî — que Dieu l'agrée — a dit à celui qui « polémiqueait et ergotait avec lui au sujet de la vie future : « Si la vérité est ce que vous dites, nous serons tous sauvés ; mais si la vérité est ce que je dis, vous serez perdu et nous autres nous serons sauvés »<sup>(1)</sup> *إِنْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا زَعَمْتُمْ، تَخْلَصْنَا جَمِيعًا*   
 *وَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا قُلْتُمْ، فَقَدْ هَلَكْتُمْ، وَنَجُونَا.*

Si nous comparons maintenant le texte de Pascal avec ce texte, la ressemblance parfaite saute aux yeux tout de suite :

1. D'abord les deux textes parlent du pari qu'on est obligé de faire, car on est obligé de travailler avec l'incertain ;

2. En deuxième lieu, les deux textes emploient presque les mêmes exemples : la navigation en mer, le travail pour un demain incertain, l'exigence de la raison ;

3. *Tertio*, et c'est l'essentiel, le mot de l'Imâm 'Alî : « Si la vérité est ce que vous dites, vous serez perdu et nous autres nous serons sauvés » — cette phrase, dis-je, est presque identique à la phrase fameuse de Pascal : « Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien ».

Puisque la ressemblance entre les deux textes est très évidente, il faut se demander si Pascal a lu al-Ghazâlî.

Mais il faut d'abord remarquer que Pascal ne cite que très rarement ses sources. La seule source qui traite de l'islam et

(1) Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Mizân al-'amal*, pp. 8-10, éd. Muḥyiddîn Şabri al-Kurdî, Le Caire, 2<sup>e</sup> éd., 1342 h.



que Pascal cite <sup>(1)</sup> est le *Pugio fidei*, de Ramón Martí, un des plus importants polémistes contre l'Islam, qui a écrit en outre un livre contre l'Islam intitulé *Explanatio simboli* ; c'est lui qui a inspiré un autre livre de polémique islamo-chrétienne qu'on appelle communément *Reprobatio*, dont on connaît deux versions : l'une est attribuée à Ricoldo Da Monte Croce, et l'autre à John of Wales, mais il est possible que l'auteur de *Reprobatio* fut un dominicain associé avec Martí <sup>(2)</sup>. Et puisque Pascal s'intéressait à un livre comme le *Pugio fidei* de Ramón Martí <sup>(3)</sup>, il n'est pas hasardeux de supposer qu'il s'intéressait aussi aux livres du même genre, comme :

a) Pierre le Vénérable, *Liber contra sectam sive haeresim saracenorum* ;

b) Ricoldo Da Monte Croce, *Disputatio contra Saracenos et Alchoranum*.

c) Nicolas de Cuse, *Cribrationis Alcoran libri III*.

Pascal connaissait l'Islam aussi à travers Montaigne et Grotius, comme l'atteste la *pensée* numéro 599. C'est-à-dire qu'il n'a connu l'Islam qu'à travers ses détracteurs. Ce qui explique les quelques remarques concernant l'Islam qu'on trouve dans les *Pensées* numéros 591, 595-603.

Pourtant, Pascal avait à sa disposition d'autres sources concernant l'Islam. A titre d'exemples, mentionnons les ouvrages suivants qui furent publiés au XVII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la mort de Pascal :

1. Abraham Ecchellensis (Ibrâhîm al-Ḥaqaḷâni) :

a) *Chronicon Orientale*, nunc primum Latinitate donatum, Paris, 1651.

b) *Semita Sapientiae sive ad scientias comparandas methodus*, nunc primum Latini juris facta, Paris, 1646.

(1) Pascal, *Pensées*, n. 635, édition Brunshvicg.

(2) Voir N. A. Daniel, *Islam and the West*, p. 13, Edimburgh 1958.

(3) Raymundus Martinus, *Pugio fidei Raymundi Martini adversus Mauros et Judalos... cum observationibus Josephi de Voisin*, Paris, Henault, 1651 : 784 pages in folio.

c) *Synopsis Propositorum Sapientiae Arabum Philosophorum*, nunc primum ex Arabico sermone Latini iuris facta, Paris, 1641.

2. M. Baudier : *Histoire générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625.

3. Du Ryer, André : *L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en françois*, Paris, 1647. Pascal mentionne le Coran dans sa *pensée* n° 601.

4. Erpenius, T. : *Historia Saracenicæ qua res gestæ Muslimorum inde a Muhammede Arabe...* Arabice olim exarata a Georgio Elmacino, etc. et Latine reddita op. et st. Thomæ Erpenici, Leyden, 1625.

5. Grotius : *De veritate religionis Christianæ*, Paris, 1627 ; editio nova, Paris, 1640 ; editio novissima, Paris, 1650. Pascal y puise pour sa *pensée* n° 599.

6. Hackspan, Th. : *Fides et Leges Mohammedis exhibitæ ex Alcorani manuscripto duplici*, Altdorf, 1646.

7. Hottinger, J. H. : *Historia orientalis*, Zürich, 1651.

— — : *Smegma Orientalis*, Heidelberg, 1658.

8. Pientini, R. P. F. Angelo Printini da Corsignano, O. P. : *Alcorano riprivate nel quale si mostra le falsità della setta Macomettana*, Florence, 1603.

9. Wallich, J. U. : *Religio Turcica: Mahometis Vita et Orientaliscum Occidentalis Antichristi Compasatio*, Stade, 1659.

10. Warner, Levinus : *Compendium Historicum lorum qui Muhammedani de Christo et præcipuis aliquot religionis Christianæ capitibus tradiderunt*, Leyden, 1640.

Voilà une grande profusion de livres qui traitent de l'Islam et qui furent publiés, pour la plupart, du vivant même de Pascal et qui ne manquèrent pas d'attirer l'attention de Pascal apologiste, qui a consigné ces différentes *pensées*, au sujet de l'Islam, ci-dessus signalées.

Aussi ai-je remarqué qu'il y a une *pensée* de Pascal où il démontre la possibilité de la Résurrection, qui est textuellement

prise du Coran, et Pascal a sûrement lu le Coran puisqu'il en parle dans la *pensée* n. 601.

Pascal dit : « Quelle raison ont-ils (les athées) de dire qu'on ne peut ressusciter ? Quel est plus difficile de naitre ou de ressusciter, que ce qui n'a jamais été soit, ou que ce qui a été soit encore ? Est-il plus difficile de venir en être que d'y revenir ? La coutume nous rend l'un facile, le manque de coutume rend l'autre impossible : populaire façon de juger » (*Pensées*, n. 222). Et encore : « Qu'ont-ils à dire contre la résurrection ? (...) Qu'est-il plus difficile : de produire un homme ou un animal, ou de le reproduire ? » (*Pensées*, n. 223).

C'est exactement ce que dit le Coran dans la sourate XXX, verset 27 (*al-Rûm*) quand il déclare : « C'est lui qui donne la vie, par une première création, puis [qui] la redonne [après la mort] ; cela lui est plus aisé »<sup>(1)</sup> ; et encore dans ces versets de la sourate *Yâsîn* (n. 77-78) : « Il Nous a cité une parabole alors qu'il a oublié sa création. Il a demandé : « Qui fera revivre les ossements alors qu'ils sont poussière ? » Réponds : « Celui-là les fera revivre qui les a produits une première fois car, de toute création, Il est omniscient »<sup>(2)</sup>.

Revenons maintenant au texte d'al-Ghâzâlî, tiré de son livre *Mizân al-'amal* (*Balance de l'action*).

Au temps de Pascal, ce livre ne fut pas encore traduit en latin ni en une autre langue européenne. Mais il fut traduit en hébreu par Abrâhâm ben Haşdai ben Şamuel Halévy de Barcelone, vers 1235-1240, sous le titre מאזני צדק (= la juste [ou la véridique] balance, titre tiré de *Lévites* 19:36, et *Job* 31:6). Cette traduction hébraïque fut éditée par J. Goldenthal, à Leipzig et Paris en 1839 sous le titre : *Compendium doctrinae ethicae, auctore al-Gazali Tusensi*, de Arabico hebraice conversum ab Abrahamo ben Chasdai Barcinonensi. Ed. J. Goldenthal, Lipsiae, Parisiis, 1839<sup>(3)</sup>.

(1) *Traduction* R. Blachère, t. II, p. 424, s. 76 = XXX, vt. 26-27, Paris, 1949.

(2) *Op. cit.*, t. II, pp. 256-7, s. 62 = XXXVI, vts 78-9.

(3) Voir M. Steinschneider, *Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, § 195, Berlin 1893. Voir aussi J. J. Günzburg in *Zap Inst. Vost. Ak. Nauk*, VI, 14.

De cette traduction hébraïque existent 5 manuscrits (Bodley Michael 386, 378, à Oxford ; Leiden p. 60 du Catalogue de manuscrits hébraïques à Leyde, écrit par M. Steinschneider ; Paris, Bibliothèque Nationale, numéros 911, 912).

Il faut alors se demander si Pascal a eu accès, grâce aux deux manuscrits de Paris, à cette traduction hébraïque ou bien directement, s'il connaissait l'hébreu, ou bien par l'intermédiaire d'un hébraïsant à Paris ? C'est très possible. Quant au texte arabe, il en existait un exemplaire à l'Escorial (n. 1125 Catalogue de al-Ghazîrî, f. 88-105). A son époque, vivait un grand orientaliste français, à savoir Barthélemy d'Herbelot, né à Paris en 1625, et mort en 1695. D'Herbelot fut pensionné par Fouquet, le célèbre ministre des finances de Louis XIV, et fut son secrétaire interprète. Louis XIV lui-même donna à d'Herbelot une pension, et le nomma professeur de syriaque au Collège de France. D'Herbelot connaissait parfaitement l'arabe, et sa connaissance de la littérature islamique fut immense, comme en témoigne son encyclopédie intitulée *Bibliothèque orientale* (publiée après sa mort, en 1697 à Paris).

Pascal avait donc plusieurs possibilités d'accès au livre d'al-Ghazâlî, *Mizân al-'amal*, que ce soit directement ou indirectement.

Nous pouvons donc assurer que Pascal a emprunté au grand théologien musulman, Abū Ḥâmid al-Ghazâlî (mort en 1111 de l'ère chrétienne), non seulement l'idée de son fameux (trop fameux !) *Pari*, mais aussi quelques développements de son exposé de ce *Pari*.

\*  
\* \* \*

Voilà donc deux cas, très importants, de l'influence de la littérature et de la pensée islamiques sur la littérature et la pensée française à l'époque classique. Ils montrent jusqu'à quel point les deux cultures, islamique et française, se sont inter-pénétrées, même à une époque où on ne soupçonne pas la possibilité d'une telle influence, obsédé qu'on est par l'idée de la domination totale et exclusive de la culture gréco-latine. Il est temps de diriger les regards des historiens de la littérature et de la pensée françaises vers d'autres horizons que ceux auxquels

ils se sont, jusqu'à présent, habitués. Par là, l'histoire de cette littérature et de cette pensée gagnera en étendue et en profondeur. Il faut se défaire de cette fausse susceptibilité qui consiste à croire que le fait d'être influencé par une pensée d'autrui diminue sa propre originalité. L'histoire de la pensée humaine prouve qu'*ex nihilo, nihil fit*. Ce qui compte dans le progrès de la science c'est ce qu'on ajoute à ce qu'on emprunte, c'est l'approfondissement et l'enrichissement de ce qui nous est transmis, quelle que soit son origine.

'Abdurrahmân BADAWI.  
(Koweït)

# AL-SAYYIDA NAFĪSA, SA LÉGENDE, SON CULTE ET SON CIMETIÈRE

(Suite et fin)

---

## LE CULTE

Depuis que le chi'isme avait pénétré en Égypte, ses fidèles avaient été frustrés de sépultures 'alides. Pour satisfaire ce besoin vital pour le culte de la Famille du Prophète, les minorités qui végétaient clandestinement dérobaient les chefs des rebelles 'alides qui, portés à Fustāṭ, étaient affichés dans la mosquée de 'Amr, et leur élevaient des oratoires : en 122/740, le crâne de Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn, et en 145/763, celui d'Ibrāhīm b. 'Abd Allāh (1). Ces deux têtes coupées, symbole du châtement des rebelles, devinrent ainsi dans la métropole égyptienne de précieuses reliques de martyrs.

Mais à l'aube du III<sup>e</sup> siècle, le destin favorisa le désir de la communauté chi'ite : la mort emportait Nafisa qui devint, par cette rencontre, la première 'alide à reposer dans le sol de la capitale.

Quelles furent les premières manifestations du culte qui se développa autour de son lieu de sépulture ? L'histoire nous apprend seulement que sa tombe fut recouverte d'un monument,

(1) Y. RĀĠĪB, *Les premiers monuments funéraires de l'islam*, in *Annales Islamologiques*, IX, 1970, pp. 27-28, 29.

sur l'initiative du représentant officiel du califat abbasside en Égypte, le gouverneur 'Ubayd Allāh b. al-Sarī b. al-Ḥakam, qui exerça ses fonctions de 206/821 à 211/826 (1). Ce personnage, auquel les sources n'attribuent aucun lien officiel avec le chi'isme, signalait ainsi d'une manière durable à la piété des fidèles le lieu où reposait Nafisa au sein de sa demeure. Mais afin de faire remonter le culte au lendemain de sa mort, l'hagiographie (2) a suppléé au silence de la tradition, et dressé, au VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle, la liste artificielle des visiteurs qui se sont rendus sur sa tombe. Elle a imaginé que les ascètes sunnites les plus marquants en Égypte au III<sup>e</sup> siècle, et dont les tombes étaient alors vénérées (3), lui ont rendu un hommage posthume. Elle a même cristallisé les pèlerinages féminins par la présence de la vertueuse Āsiya (m. 259/872-873) (4), fille du gouverneur, Muzāḥim b. Ḥāqān, qui avait pourtant interdit aux femmes l'accès des nécropoles (5). Mais cette vision hagiographique du culte primitif de Nafisa reflète, dans une certaine mesure, la réalité : sa tombe devait attirer sunnites et chi'ites.

Les premiers signes du culte n'apparaissent à la lumière de l'histoire (6) qu'au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, empreints d'un caractère chi'ite agressif, et liés aux troubles qui perturbaient l'ordre de la cité, le jour de 'āšūrā' : sous les Iḥšīdites, des groupes de chi'ites allaient pleurer sur sa tombe le martyr d'al-Ḥusayn, comme ils le faisaient sur celle d'une autre 'alide morte à Miṣr, peu de temps après elle, Kulṭūm bint al-Qāsīm b. Muḥammad b. Ġa'far al-Šādiq. Des incidents graves devaient éclater : en

(1) LE MÊME, *op. cit.*, p. 32.

(2) Cet inventaire établi par Ġawwānī, puis probablement gonflé au VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle par Ibn Bulūla est reproduit dans IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 34-35.

(3) L. MASSIGNON, *La cité des morts*, p. 43, avait judicieusement souligné que des neufs premiers pèlerins, cinq appartenaient au circuit des sept tombes que l'on vénérât dans la nécropole du Caire.

(4) SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 142.

(5) KINDĪ, *K. al-wulāi*, p. 210, information reprise par différents compilateurs tels que MAQRĪZĪ, *Ḥiṭāṭ*, I, p. 313 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuḡūm zāhira*, II, p. 337.

(6) C'est encore le chi'ite Ibn Zūlāq qui a, dans sa biographie perdue du calife al-Mu'izz, fixé par l'écriture le souvenir de ces troubles, v. les fragments répétés par MAQRĪZĪ, dans *Ḥiṭāṭ*, I, pp. 430-431, et *Itti 'āz*, I, pp. 145-146 ; puis reproduits par 'ALĪ MUBĀRAK, *al-Ḥiṭāṭ al-tawfiqiyya*, I, pp. 92-93 ; v. aussi Ḥ. IBR. ḤASAN, *Ta'rīḥ al-dawla al-Fāṭimiyya*, 3<sup>e</sup> éd., Le Caire, 1964, p. 656.

350/961, les lamentations des chi'ites et les injures qu'ils profèrent à l'égard des Compagnons provoquent la colère des Noirs de Kāfūr. Dans le violent antagonisme qui s'ensuit, tombent des Noirs et des Blancs (1). Par la suite, les nègres de Kāfūr devaient s'acharner contre les civils : s'ils en rencontraient un sur la voie passante, ils lui demandaient : « Quel est ton oncle maternel (*man hāluk*)? S'il répondait : « Mu'āwiya » (2), ils l'honoraient, mais s'il gardait le silence, ils le battaient et le dépouillaient impunément (3). Pour éviter ces tensions plus religieuses que sociales, l'eunuque abyssin interdit l'accès du désert le 10 de muḥarram.

La conquête fatimide devait libérer la fureur des chi'ites longtemps comprimée. En 363 H., la cérémonie commémorant le martyr d'al-Ḥusayn (11 octobre 973) fut célébrée avec une agressivité particulièrement brutale : une foule hétérogène où se mêlent civils et militaires (cavaliers et fantassins), orientaux et berbères, se portent en pleurant et en se lamentant vers les sépultures de Nafīsa et de Kulṭūm. En traversant les marchés, elle brise les récipients, crève les outres des porteurs d'eau et insulte ceux qui manient la monnaie ce jour-là. Ces manifestations de fanatisme violent déclenchent la riposte des sunnites, et les deux partis se heurtent violemment. Les troubles ne cessent que sur l'intervention apaisante du puissant chef des Kutāmides, Ḥasan b. 'Ammār. Mais ces explosions de violence n'ont pas été stériles : elles favorisent le triomphe des chi'ites qui, pour la première fois, réalisent leur programme tyrannique : respect du deuil de 'āšūrā', et abandon de toute activité économique dans les lieux d'échange : les boutiques sont fermées, les marchés sont désertés. Le calife al-Mu'izz qui venait d'arriver en Égypte fut pleinement satisfait de ces manifestations chi'ites qui convergeaient vers les sépultures de deux descendantes de Fāṭima (4).

(1) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 340.

(2) La tradition favorable au premier des Omeyyades se plaisait à lui donner cet appellatif qui rappelle l'union stérile du Prophète avec sa sœur, Umm Ḥabība, v. E. TYAN, *Institutions du droit public musulman*, Paris, 1954, I, pp. 256 n. 3, 293 n. 1.

(3) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 431 ; II, p. 340 ; LE MÊME, *Itti'āz*, I, p. 146.

(4) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, I, pp. 430-431 ; LE MÊME, *Itti'āz*, I, pp. 145-146.



Le mausolée continua-t-il d'être un foyer d'agitation, ce jour-là ? Silence complet des sources pendant près d'un siècle : aucune allusion au sanctuaire dans les annales <sup>(1)</sup> qui décrivent les cérémonies de 'āšūrā'. Mais soudain en 490 H., il émerge à nouveau de la nuit : le 10 muḥarram / 28 décembre 1096, la pègre et les gens du commun s'assemblent près du mausolée, insultent publiquement les Compagnons et démolissent des tombeaux de saints dans le voisinage, sans doute afin de les soustraire à la vénération des sunnites. Le vizir al-Afdal Šāhanšāh envoie des émissaires pour interdire ces explosions de violence. Quelques manifestants sont même battus, sur l'ordre du gouverneur du Caire, Daḥīrat al-Mulk <sup>(2)</sup>. La situation s'est inversée : désireux d'éviter des affrontements entre sunnites et chi'ites, le Pouvoir réprime brutalement des manifestations même favorables à la doctrine officielle de l'État.

A partir de 549/1155, l'un des multiples exemplaires de la tête d'al-Ḥusayn, vénérés en Orient <sup>(3)</sup>, fut transféré d'Ascalon au Caire et enseveli dans un mausolée protégé par l'enceinte du Palais fatimide <sup>(4)</sup>. Désormais les pleureurs de 'āšūrā iront se lamenter autour du cénotaphe où la précieuse relique est gardée <sup>(5)</sup>, rites qui survivront au califat fatimide, malgré le retour au Sunnisme imposé par Saladin <sup>(6)</sup>.

L'histoire qui a prolongé le retentissement des troubles qui éclataient périodiquement autour du mausolée de Nafisa n'a pas enregistré le souvenir des manifestations de culte plus discrètes et contenues : au regard des contemporains, ce spectacle quotidien et banal était si familier qu'il échappait à l'attention, sa nature même le vouait au silence. Cependant le mouvement

(1) V. par ex. les fragments de Musabbiḥi et d'Ibn al-Ma'mūn repris par MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 431.

(2) IBN MUḢASSAR, *Aḥbār Miṣr*, p. 38 ; MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, III, éd. M. Ḥilmī Aḥmad, Le Caire, 1393/1973, pp. 20-21.

(3) Nul ne sait où se trouve le chef authentique du martyr. Sept lieux, au Moyen Âge, étaient censés l'avoir accueilli, v. L. VECCIA-VAGLIERI, *EI2*, III, p. 632 (*al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib*).

(4) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 427.

(5) IBN AL-ṬUWAYR dans MAQRĪZĪ, *op. cit.*, I, p. 431 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuġūm zāhira*, V, p. 153.

(6) V. la description des pèlerinages dans IBN ĠUBAYR, *Riḥla*, pp. 45-46 ; *Voyages*, pp. 47-48.

des masses qui se portaient vers la sépulture devait être considérable : le modeste monument édifié à l'orée du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, que le temps avait dégradé, était devenu insuffisant pour contenir le flot des pèlerins. En *rabī* II 482/juin 1089, le commandant des armées (*amīr al-ğuyūš*) et puissant vizir Badr al-Ğamālī procura alors aux restes de la sainte un mausolée digne de leur renommée (1). Pour des raisons religieuses aussi bien que pour le prestige de la dynastie, il ne cessa d'être l'objet de soins constants et de remaniements successifs. En 532/1138, le calife al-Ĥāfiẓ le fit rénover : la coupole abritant la sépulture fut notamment refaite, et le *mihrāb* fut recouvert de marbre (2). Neuf ans plus tard, de nouveaux travaux y furent peut-être menés par le même calife (3).

D'après la description d'un voyageur andalou, al-Balawī (4), qui avait visité en 740/1340 le monument transformé par des

(1) Cette construction fut alors commémorée par une plaque de marbre encadrée au-dessus de la porte de la salle funéraire. L'inscription est actuellement perdue, mais le texte demeure, conservé par MAQRĪZĪ, *Ĥiṭaṭ*, II, p. 442, et SAĞĀWĪ, *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 135 (*RCEA*, VII, n° 2776). Elle était encore en place au X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècle, comme le révèle une allusion fugitive de ŠA'RĀNĪ, *Laṭā'if al-minan*, I, p. 227, et probablement au siècle dernier : lors de son passage au Caire, H. C. KAY, *Inscriptions at Cairo and the Burju-z Zafar*, in *JRAS*, New Series, XVIII, 1886, p. 84, avait vu des fragments d'une plaque de marbre coupés et rapportés au hasard dans le mur du vestibule. Ceux-ci portaient les restes d'une inscription coufique qui avait sollicité son attention par sa ressemblance avec celle de Bāb al-Našr. Ces fragments avaient échappé aux recherches de M. VAN BERCHEM, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, Première partie, Égypte*, Paris, 1900, p. 63 n. 2. Ils semblent avoir définitivement disparu.

(2) MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II, p. 442. Cependant SAĞĀWĪ, *op. cit.*, pp. 135-136, rapporte que le calife avait fait recouvrir le *mihrāb* de verre (*zuğāğ*) : cette indication porte à croire que le marbre avait été ultérieurement remplacé par une mosaïque de cubes de verre, peut-être au déclin du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, où cette technique apparaît dans quelques monuments du Caire (par ex. le *mihrāb* de Lāğīn dans la mosquée d'Ibn Ṭūlūn).

(3) Comme le supposait G. WIET, *CIA, Égypte, II*, pp. 41, 226-227, et après lui J. DAVID-WEILL, *Les bois à épigraphes jusqu'à l'époque mamlouke*, Le Caire, 1931, pp. 5, 50, n° 4138, et K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, I, p. 257. G. Wiet avait émis cette hypothèse en s'appuyant sur fragments d'une planche de bois datés de *rağab* 541/décembre-janvier 1147, et portant le nom du calife, *RCEA*, VIII, n° 3127. Ceux-ci furent trouvés près du mausolée actuellement connu sous le nom des califes abbassides qu'il considérait comme un agrandissement de celui de Nafisa.

(4) Ce texte a été publié par Y. RĀĞĪB, *Une description arabe inédite du mausolée d'al-Sayyida Nafisa au Caire*, in *Arabica*, XXIII, 1976, pp. 37-41.

travaux ultérieurs, mais encore fidèle à son ordonnance primitive, celui-ci comportait, dans sa partie antérieure, un oratoire où des galeries régnaient probablement sur les quatre faces d'une cour. De là, on pénétrait dans la salle funéraire coiffée d'une coupole et flanquée de deux salles latérales. La lumière n'y pénétrait que parcimonieusement à travers des vitraux. Dans la pénombre, on distinguait une décoration particulièrement somptueuse : marqueterie de marbre, entrelacs en bois d'aloès, étoiles d'argent et d'or, lampes d'or, tentures de brocart, cierges reposant sur des socles d'argent et d'or. Toutes ces richesses qui éblouissaient les fidèles encourageaient les pèlerinages.

Malheureusement ce monument fatimide a sombré dans le naufrage des temps : seules quatre épaves surnagent, échouées au Musée de l'Art Islamique du Caire. Elles remontent probablement au remaniement d'al-Ĥāfīz : ce sont le fameux *mihrāb* de bois <sup>(1)</sup>, la porte à deux vantaux <sup>(2)</sup>, le petit panneau pour revêtement de linteau <sup>(3)</sup> qui ne portent ni date ni nom de fondateur, et le bandeau de marbre où figure la *kunya* du calife <sup>(4)</sup>.

Comme le restant des monuments religieux de la capitale égyptienne, ce sanctuaire était rattaché au service des fondations pieuses (*dīwān al-aḥbās*), qui l'entretenait et rémunérait le personnel. Il lui accordait, en outre, comme aux autres sanctuaires (*mašāhid*) gardant les dépouilles de membres de la famille du Prophète, 50 dirhams par mois pour abreuver les pèlerins <sup>(5)</sup>.

Auprès de ces revenus fixes, la générosité des fidèles constituait une source intarissable mais variable de profits. Elle se mani-

(1) On trouvera une bibliographie détaillée de ce *mihrāb* dans K. A. C. CRESWELL, *op. cit.*, I, p. 258, pl. 120 c ; v. aussi *Islamic Art in Egypt*, Publication du Millénaire du Caire, p. 234, n° 222.

(2) Ed. PAUTY, *Les bois sculptés jusqu'à l'époque ayyoubide*, *Catalogue général du Musée Arabe du Caire*, Le Caire, 1931, p. 66, n° 1646, pl. LXXVII et LXXVIII ; K. A. C. CRESWELL, *op. cit.*, I, pp. 257-258, pl. 92 a et b.

(3) Ed. PAUTY, *loc. cit.*, n° 1647, et pl. LXXIX ; K. A. C. CRESWELL, *op. cit.*, I, p. 258, pl. 92 c.

(4) *RCEA*, VIII, n° 3143.

(5) MAQRIZI, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 295.

festait tantôt par des offrandes pieuses destinées à orner le sanctuaire, réserves d'or et d'argent dont on ne pouvait disposer et qui ne pouvaient être dilapidées. Les autres donations, en espèces ou en nature revenaient aux desservants et aux pauvres que le mausolée avait accueillis (1). Celui-ci apparaît, d'une part, comme un asile aux personnes défavorisées, et de l'autre, comme un lieu de transfert de richesses sous forme d'aumônes volontaires (*ṣadaqa*) et peut-être même d'aumône légale (*zakāt*), puisque cet impôt n'était pas, semble-t-il, perçu par l'État, sous les Fatimides, mais distribué directement par les musulmans à ses bénéficiaires légaux (2).

Au déclin du califat des Fatimides, le culte de Nafīsa, progressivement adopté par les sunnites, devient national. Sa sépulture passe pour l'un des quatre lieux célèbres en Égypte pour exaucer les suppliques (*du'ā'*) que l'on adresse à Dieu, privilège qu'elle partage avec deux prophètes, Joseph et Moïse : les Égyptiens y recourent particulièrement lorsqu'un malheur les frappe (3).

Malgré son origine chi'ite, ce culte continue à prospérer sous

(1) Le 2 *raġab* 517/26 août 1123, le vizir al-Ma'mūn al-Baṭā'ihī s'arrête dans le mausolée et distribue de nombreuses aumônes aux desservants (*qawama*) et aux faibles (*du'afā'* = infirmes et malades). Il devait visiter par la suite d'autres sanctuaires où reposaient des membres de la famille du Prophète, la mosquée d'al-Qarāfa, puis celle de 'Amr, et y répéter les mêmes offrandes, IBN AL-MA'MŪN dans MAQRĪZĪ, *Hīṭat*, I, p. 466.

(2) Un passage problématique de MAQRĪZĪ, *op. cit.*, I, p. 108, dit formellement que Saladin fut le premier souverain d'Égypte à percevoir l'aumône légale. H. RABIE, *The financial system of Egypt*, Londres, 1972, p. 96, suppose avec raison que, sous les Fatimides, la *zakāt* était directement distribuée par les musulmans à ses bénéficiaires, sans intervention de l'État.

(3) Suivant le témoignage de Ġawwānī reproduit par MAQRĪZĪ, *Hīṭat*, II, p. 441, et SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 129, puis repris par 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, XIII, pp. 31-32. Les trois autres lieux de culte ne présentent aucun lien avec le chi'isme : deux, antérieurs à l'Islam, se rattachaient au souvenir de prophètes bibliques : la prison de Joseph à Būṣīr al-sidr, dont l'emplacement est encore connu au bas de la colline qui porte la nécropole de Saqqāra. Elle a fait l'objet d'une étude de B. H. STRICKER, *La prison de Joseph*, in *Acta Orientalia*, XIX, 1943, pp. 101-137 ; et l'oratoire de Moïse à Turā, qui, abandonné des pèlerins, a disparu de nos jours ; enfin le dernier de ces lieux de pèlerinage était un *maḥḍa'* (?), situé dans le cimetière d'al-Qarāfa, au sud de l'oratoire d'al-Aqdām. La piété populaire l'a également vite oublié, et les guides de pèlerins ne le signalent pas. En substance, de ces quatre lieux vénéralés au VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle, seul celui de Nafīsa n'a cessé d'être l'objet d'un culte.

les Ayyoubides, et le sanctuaire attire les étrangers de passage au Caire. Le premier témoignage parvenu jusqu'à nous est celui d'al-Harawī (1), cet ascète qu'une existence nomade mena de cimetièrre en cimetièrre. Sept ans plus tard, un Andalou que le pèlerinage conduisait à La Mekke, Ibn Ġubayr, séjournait près d'un mois lunaire au Caire ; dans son journal de voyage, il a dressé le catalogue des tombes qu'il a visitées, au nombre desquelles figurent plusieurs 'alides parfois obscurs. Par un curieux hasard, nul n'a porté ses pas vers le sanctuaire de la plus célèbre d'entre eux, ni vers les sépultures 'alides du quartier environnant (comme celle de Ruqayya bint 'Alī). Ce silence, qu'une interprétation hâtive a attribué à une ruine temporaire du monument provoquée par l'incendie de Fustāt (564/1168) (2), est d'autant plus surprenant que le mausolée n'avait cessé de drainer les foules : il devait même devenir au seuil du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, la station urbaine d'où partaient, le mercredi, les pèlerinages collectifs vers la nécropole. Cette coutume avait été implantée par 'Ābid al-Šārī'ī (m. 638/1240-1241) (3) : elle continua d'être vivante pendant longtemps (4).

De génération en génération, un rituel spécial s'était cristallisé : les visiteurs, en pénétrant dans le sanctuaire, devaient prononcer diverses invocations sur la famille du Prophète, qu'Ibn 'Utmān est le premier à fixer par l'écriture (5) : bien qu'émanant d'un juriste chāfi'ite, elles rappellent celles que les duodécimains récitaient dans les sanctuaires de leurs *imām*-s (6). Et pour faire descendre la miséricorde divine sur le mausolée, des récitations du Coran y avaient lieu périodiquement (7).

(1) *K. al-išārāt*, p. 35 ; *Guide*, p. 82. La mention de Harawī a été démarquée par YĀQŪT, *Mu'ġam al-buldān*, éd. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, IV, p. 554, et IBN ŠĀHĪN, *Zubdat kašf al-mamālik*, éd. P. Ravaisse, 1894, p. 36.

(2) G. WIET, *CIA, Égypte, II*, p. 34.

(3) MAQRĪZĪ, *Ĥiṭāṭ*, II, p. 461 ; Y. RĀĠIB, *Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire*, in *REI*, XLI, 1973, p. 271.

(4) A l'entrée du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Zayyāt prendra le mausolée pour point de départ de sa visite de la nécropole.

(5) *Op. cit.*, fol. 24 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> ; on retrouve ces *ad'īya* dans IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 34, et SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 134-135.

(6) On pourra comparer ces invocations à celles que les duodécimains récitent dans le mausolée de Ḥusayn à Karbalā', telles qu'elles figurent dans IBN QUWLŪYA, *Kāmil al-ziyārāt*, éd. Litographie, Nağaf, 1356 H., p. 198 sqq.

(7) Abū-l-Ḥasan 'Alī b. al-Ġabbās (m. 638/1241) faisait trois *ḥatma*-s par

Comblé de bienfaits, le sanctuaire devint la victime des richesses inactives qui s'y trouvaient thésaurisées, en particulier du volume d'argent — ce métal que l'Égypte n'a jamais produit — immobilisé sous forme de mobilier précieux : le 15 *muḥarram* 638/15 août 1240, à la faveur de la nuit, cinq voleurs se faufilent à travers les fenêtres de la coupole, sans doute après en avoir brisé les vitraux, et déroben 16 lampes d'argent suspendues au-dessus de la sépulture. Capturés au Fayyoun, ils sont amenés au Caire le 4 *ṣafar*/25 août. L'un d'eux avoue avoir été l'auteur du vol et disculpe ses compagnons qui sont rendus à la liberté. Un châtiment exemplaire attendait ce cambrioleur qui avait osé piller le trésor de la sainte et la dépouiller des sources de lumière qui illuminaient son tombeau : au lieu de lui infliger la peine légale qu'appelait son délit, l'ablation de la main droite, que la clémence du souverain pouvait alléger <sup>(1)</sup>, il fut exécuté comme les brigands, les apostats et les criminels politiques : l'infamante pendaison l'attendait le 10 *ṣafar*/31 août, dans le voisinage du mausolée. Afin de rappeler aux passants et particulièrement aux fidèles de la sainte, quel courroux s'abattait sur les sacrilèges, sa dépouille resta longtemps exhibée sur le gibet, publiquement rongée par les vers ; lentement

semaine : l'une au cimetière, la nuit du jeudi au vendredi, la deuxième dans le mausolée de Zayd b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn, la nuit du vendredi au samedi, et la troisième dans celui de Nafisa, la nuit du lundi au mardi, MUNDIRĪ, *Takmila*, ms. British Museum or. 541, fol. 209 v°-210 r° ; Y. RĀĠIB, *op. cit.*, p. 270.

(1) Un homme avait dérobé une lampe d'argent de la mosquée de 'Amr. Traduit devant le calife al-Ḥākim, il déclara que la pauvreté l'avait conduit à voler les biens de son Seigneur : il estimait qu'il était plus équitable de nourrir ses filles que la faim torturerait que de suspendre des trésors stériles dans la mosquée. Ce plaidoyer émut tellement le calife qu'il fit mander les filles du voleur : elles reçurent des trousseaux de la valeur de 3000 dinars et furent mariées, mais la lampe revint dans la mosquée, IBN ḤAĀR, *Raf' al-iṣr*, éd. R. Guest, à la suite de KINĪ, *K. al-wulāt*, p. 607. Sous les Mamlouks, les voleurs seront souvent jetés en prison : en 880/1475, à la suite d'un vol avec effraction, des lingots et des fils d'or disparurent du dépôt d'or au Caire. L'enquête révéla que le coupable était un ouvrier du dépôt : les lingots furent confisqués et le voleur fut incarcéré, IBN IYĀS, *Badā'ī' al-zuhūr*, éd. M. Mostafa, *Bibliotheca islamica*, Wiesbaden-Le Caire, 1379/1960-1395/1975, III, p. 110 ; *Histoire des Mamlouks circassiens*, II, trad. G. Wiet, PIFAO, Le Caire, 1945, p. 125. La même année, une somme importante fut volée du trésor du sultan Qā'itbāy. Le coupable, arrêté, la rendit puis fut emprisonné, LE MĒME, *op. cit.*, III, p. 115 ; *Histoire des Mamlouks circassiens*, II, p. 130.

sa décomposition la réduisit à la plus simple expression anatomique : le squelette.

Ce vol exceptionnel qui n'était pas capital, d'après le droit musulman, impressionna tellement les contemporains que l'histoire <sup>(1)</sup> l'a inscrit au nombre des événements saillants de l'année.

A la même époque, d'importants travaux furent entrepris dans le mausolée. Quelques éléments en subsistent, aujourd'hui déposés dans le Musée de l'Art Islamique : un texte funéraire inscrit sur une imposte de bois <sup>(2)</sup> ; une fenêtre composée d'une grille de fer et d'un encadrement de bois portant un bandeau coranique <sup>(3)</sup> ; enfin deux panneaux de bois <sup>(4)</sup>. G. Wiet <sup>(5)</sup> supposait que cette rénovation sur laquelle les sources restent muettes, avait été entreprise par la mère d'al-Malik al-'Ādil, qui avait fondé un couvent (*ribāʿ*) près du mausolée, dont nous parlerons plus loin. Mais pour justifier le silence des textes, nous penchons plutôt pour un bienfaiteur anonyme.

Au déclin du régime ayyoubide, nous apprenons incidemment l'institution du premier waqf <sup>(6)</sup> au bénéfice des habitants du sanctuaire : en 643/1245-1246, 'Abd al-Muḥsin b. 'Abd al-'Azīz al-Maḥzūmī, connu sous le nom d'Ibn al-Ṣayrafī (579/1189-658/1259) <sup>(7)</sup>, constitue waqf un terrain suburbain loué à long terme (*ḥikr*) <sup>(8)</sup> et exploité en jardin, qui conservait encore le

(1) Le retentissement de ce fait divers fut prolongé par une annale aujourd'hui perdue, qu'ont mise à contribution IBN DUQMAQ, *Nuzhat al-anām*, ms. Paris ar. 1597, fol. 49 v°, et MAQRĪZĪ, *Sulūk*, I/II, p. 306.

(2) RCEA, I, n° 162 ; *Islamic Art in Egypt*, p. 235, n° 322.

(3) G. WIET, *op. cit.*, p. 42 ; J. DAVID-WEILL, *op. cit.*, p. 27, n° 1645, pl. XXV ; *Islamic Art in Egypt*, p. 240, n° 228. 'ABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ, *al-Haqīqa wa-l-maǧāz*, fol. 193 v°, passage repris par 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 136, avait vu dans le mausolée deux fenêtres (*šubbākān*) pourvues d'un grillage de fer (*'alayhimā min al-ḥadīd šabaka*) qui donnaient sur les sépultures des califes abbassides. La fenêtre conservée est peut-être l'une des deux.

(4) G. WIET, *op. cit.*, p. 41 ; J. DAVID-WEILL, *op. cit.*, p. 28, n° 1649, p. 29, n° 1650, pl. XXIV.

(5) *Op. cit.*, p. 35.

(6) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭāʿ*, II, p. 120.

(7) Sur ce personnage, v. QAḤABĪ, *Ta'riḥ al-islām*, ms. Aya Sofia 3013, fol. 179 v° ; G. VAJDA, *Le dictionnaire des autorités de 'Abd al-Mu'min ad-Dimyāḥī*, Paris, 1962, p. 48.

(8) MAQRĪZĪ, *op. cit.*, p. 114, nous apprend que les Égyptiens désignaient

nom de son ancien propriétaire, Ibn Munqid̄. Ses revenus seront versés aux pauvres et aux indigents domiciliés dans le mausolée.

Sous les Mamlouks, le culte de Nafisa connaît son apogée et se manifeste d'une manière spectaculaire dans le mausolée : on y vient, comme dans un temple, prêter serment <sup>(1)</sup>. On se prosterne devant le tombeau pour implorer le pardon <sup>(2)</sup>. Nafisa cesse d'être une sainte régionale : sa renommée, alimentée par sa légende, franchit les frontières de l'Égypte et se répand en Orient et en Occident. Les hommes la mêlent à leurs pensées et à leurs actes : ils appellent sa protection lorsqu'ils trébuchent <sup>(3)</sup>. Ils lui demandent de les soulager des maux les plus courants : un homme implore son assistance pour le délivrer d'une homonyme, sa mégère d'épouse (*yā Sayyidatī Nafīsa ḥalliṣīnī min Nafīsa*) <sup>(4)</sup>. Mais on l'invoque surtout dans la détresse et le danger : attaqué par un bédouin, le héros d'un conte des *Mille et une Nuits*, 'Alā' al-dīn Abū-l-šāmāt, s'adresse à la sainte et lui dit : « Ô ta baraka, ô ma dame Nafisa, ton moment est venu (*yā barakatuki yā Sayyidatī Nafīsa ḥadā waqtuki*) ». La sainte intervient instantanément : un scorpion pique le bédouin <sup>(5)</sup>. Mais son pouvoir est nul dans la réalité : lors de la conquête ottomane (923/1517), des mamlouks circassiens et des particuliers se réfugient dans le sanctuaire, espérant échapper

sous ce terme des terrains sur lesquels les propriétaires défendaient aux autres particuliers de construire. La majorité des *aḥkār* auxquels il consacre une notice étaient exploités en jardins. Sur cette forme de louage à long terme, v. Cl. CAHEN, *Contribution à l'étude des impôts dans l'Égypte médiévale*, in *JESHO*, V, 1962, p. 270.

(1) Lorsque le cadi al-Fā'izī (m. 656/1258) fut nommé vizir, ses amis et l'entourage du sultan lui révélèrent les intrigues que Muwaffaq al-dīn al-Āmidī avait menées contre lui pour le desservir. Il se rendit alors au sanctuaire de Nafisa et prit Dieu à témoin qu'il ne punirait pas son ennemi par haine et qu'il ne voulait pas son malheur, IBN AL-ŠUQĀ'Ī, *Tālī wafayāt al-a'yān*, éd. J. Sublet, *PIFD*, Damas, 1974, n° 273.

(2) DAHABĪ *Ta'rīḥ al-islām*, an. 208 ; LE MÊME, *Siyar a'lām al-nubalā'*, VII, fol. 167 v°.

(3) IBN TAYMIYYA, *Maǧmū'at al-fatāwī*, Le Caire, 1326-1329 H., IV, p. 318.

(4) Šams al-dīn Muḥammad b. Abī Bakr al-Mālikī (m. av. 870/1465-1466), SAḤĀWĪ, *Daw' lāmi'*, VII, p. 203.

(5) *Alf layla wa layla*, Būlāq, 1279 H., II, p. 94 (255° nuit).



aux poursuites dont ils sont l'objet. Leur confiance est tragiquement déçue, la sainte ne les sauve pas : les janissaires les massacrent près de son tombeau qu'ils piétinent <sup>(1)</sup>.

Ce paganisme ne pouvait manquer de soulever les protestations des rigoristes. Ibn Taymiyya, qui voyait dans le culte des saints « une infiltration šī'ite et, par-delà le Šī'isme, un emprunt au Christianisme, dont le propre est d'ériger son clergé en maître pour le déifier ensuite » <sup>(2)</sup> a condamné les pratiques auxquelles s'adonnaient les fidèles sur sa tombe <sup>(3)</sup> et les interventions miraculeuses qu'ils attendaient d'elle en implorant son secours <sup>(4)</sup>. Son attitude à l'égard de Nafisa lui avait fait, du reste, perdre le crédit qu'il avait acquis auprès de la population du Caire <sup>(5)</sup>. Al-Birzālī <sup>(6)</sup>, et après lui Ibn Kaṭīr <sup>(7)</sup>, se sont élevés contre la confiance excessive qu'elle inspirait aux gens du commun, et nommément ceux d'Égypte : ils considèrent ce culte foncièrement chi'ite comme une forme d'infidélité (*kufr*) et d'associationisme (*širk*). Enfin al-Dahabī <sup>(7)</sup> blâme la croyance illicite (*i'tiqād lā yağūz*) qu'ont en elle les ignorants, et les pratiques auxquelles ils se livrent autour de sa sépulture <sup>(8)</sup>.

Protestations virulentes mais sans portée : les masses ne cessent de se porter au sanctuaire, où les aveugles abondent <sup>(9)</sup>. Les femmes y affluent le samedi, le mardi <sup>(10)</sup> et le mercredi <sup>(11)</sup>.

(1) IBN IYĀS, *Badā'i' al-zuhūr*, V, p. 154 ; *Journal d'un bourgeois du Caire*, trad. G. Wiet, Paris, 1955-1960, II, p. 148 ; cf. 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 137 ; G. WIET, *CIA, Égypte, II*, p. 42.

(2) Selon les termes de H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-dīn Aḥmad b. Taymīya*, PIFAO, Le Caire, 1939, p. 334.

(3) V. par ex. *Iqtidā' al-širā' al-mustaḳim*, éd. M. Ḥamid Fiql, Le Caire, 1369/1950, p. 377.

(4) *Mağmū'at al-fatāwī*, loc. cit.

(5) ŞAFADĪ, *Wāfi*, VII, éd. I. 'Abbās, Wiesbaden, 1969, p. 19.

(6) *Ta'rīḥ*, an. 208.

(7) *Bidāya wa nihāya*, X, p. 262. Cette attitude de Birzālī à l'égard de Nafisa, qu'Ibn Kaṭīr a fait sienne, a été commentée par H. LAOUST, *Ibn Kaṭīr historien*, in *Arabica*, II, 1955, p. 72.

(8) *Ta'rīḥ al-islām*, an. 208 ; *Siyar a'lām al-nubalā'*, VII, fol. 167 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> ; ce jugement a été repris par YĀFĪ'Ī, *Ġirbāl al-zamān*, fol. 62 r<sup>o</sup>, et IBN 'IMĀD, *Šaḍarāt al-ḡahab*, II, p. 21.

(9) YĀFĪ'Ī, *Mir'āt al-ḡanān*, II, p. 44. A la fin du ix<sup>e</sup>/xv<sup>e</sup> siècle, l'imām du sanctuaire, Ḥalifa al-ḍarir (m. 893/1488) était frappé de cécité, SAḤĀWĪ, *Ḍaw' lāmi'*, III, p. 187.

(10) IBN AL-ḤĀĠĠ, *Madḥal*, Le Caire, 1348/1929, I, p. 269.

(11) LE MÊME, *op. cit.*, II, p. 17.

Les voyageurs maghrébins que le pèlerinage conduit à La Mekke ne manquent pas de le visiter <sup>(1)</sup>. Des professeurs même y dispensent leur enseignement, attirant de nombreux élèves <sup>(2)</sup>. Enfin, pour réjouir les fidèles, on célèbre la « Nativité » de Nafisa : cette cérémonie est instituée en *rabī* I 889/mars-avril 1484 par le sultan Qā'itbāy qui ordonne au calife, aux quatre cadis, aux notables et à tous les lecteurs du Coran d'y assister. Un banquet termine la fête <sup>(3)</sup>. L'année suivante, cette « Nativité » qu'on a baptisée *Mawlid al-ḥalīfa* est célébrée solennellement <sup>(4)</sup>, puis les annales cessent d'en parler : continuat-elle d'être commémorée ? On peut le supposer <sup>(5)</sup>.

Durant ces siècles de faveur constante, le sanctuaire fatimide n'a cessé de s'embellir aux frais des souverains et des particuliers, désireux de rehausser leur prestige par des marques particulières de respect envers la famille du Prophète <sup>(6)</sup>. Dans la première moitié du VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (m. 741/1341) remanie le mausolée et donne une orientation correcte au *mīhrāb* <sup>(7)</sup>. En *rabī* II 743/septembre-octobre 1342, la mère d'al-Ṣālīḥ Ismā'il, voulant perpétuer le

(1) 'ABDARĪ, *Riḥla*, p. 152 ; IBN BAṬṬŪṬA, *Tuḥfat al-nuẓẓār*, éd. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, Paris, 1854, I, p. 75 ; BALAWĪ, *Tāǧ al-mafriq*, texte publié par Y. RĀĠĪB, *Une description arabe inédite...*, in *Arabica*, XXIII, 1976, pp. 37-41.

(2) Les sources nous révèlent incidemment les noms de quelques professeurs qui ont donné des cours dans le mausolée : Ṣadr al-dīn Muḥammad b. 'Umar al-Umawī (m. 716/1317), IBN ḤAĠĀR, *Durar kāmīna*, IV, p. 236, n° 4182 ; Tāǧ al-dīn 'Abd al-Bāqī b. 'Abd al-Maǧīd al-Yamānī al-Maḥzūmī, *LE MÊME*, *op. cit.*, II, p. 423, n° 2263 ; Abū Bakr al-Muṣāri' b. al-imām (m. 856/1453), SAḤĀWĪ, *Daw'lāmī*, XI, p. 101 ; Fahr al-dīn 'Uṭmān al-Bakrī al-Ṭāǧī (m. 828/1424), *LE MÊME*, *op. cit.*, V, p. 144.

(3) IBN IYĀS, *op. cit.*, III, p. 206 ; *Histoire des Mamlouks circassiens*, p. 230.

(4) *LE MÊME*, *op. cit.*, III, p. 216 ; *Histoire des Mamlouks circassiens*, p. 242.

(5) Comme l'indique une allusion fugitive de ŠA'RĀNĪ, *Laṭā'if*, I, p. 251 : après avoir énuméré les Gens de la Famille dont son maître, 'Alī Ḥawwās, vénérât la sépulture, il nous apprend que celui-ci avait l'habitude de passer dans leur sanctuaire les nuits de leur anniversaire.

(6) V. la réflexion judicieuse de 'ABDARĪ, *Riḥla*, p. 152.

(7) IBN IYĀS, *op. cit.*, I, p. 485. Aucune autre source, en l'état actuel de nos connaissances, ne signale des travaux entrepris par le sultan dans le sanctuaire. Comme Ibn Iyās ne mentionne pas la mosquée fondée par ce dernier près du mausolée, on peut supposer qu'il a confondu les deux monuments. G. WIET, *CIA, Égypte*, II, p. 42, se demandait si l'on devait attribuer au souverain l'inscription badigeonnée qu'avait vue M. VAN BERCHEM, *CIA, Égypte*, I, p. 63 n. 1, et qui lui avait paru remonter à la période des Mamlouks.

souvenir de sa générosité, fait hommage au monument d'une lampe d'or pesant 2 *rafl*-s et 7 onces et demie. Cette offrande qui sortait de l'ordinaire impressionna tellement les contemporains qu'ils la jugèrent digne de figurer au nombre des faits les plus marquants de l'année (1). Vers la même époque, un magnifique carreau de revêtement, qui porte la signature du fameux céramiste, Ġaybī, vint décorer le sanctuaire (2). Au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, deux nouvelles campagnes de restauration sont entreprises dans le mausolée, l'une par un particulier, Taġribirdī al-Zāhirī al-ḥāzindār (3), l'autre par le sultan Qā'itbāy (4). En 923/1517, les trésors accumulés dans le sanctuaire excitent la convoitise des janissaires qui font main basse sur des lampes et chaînes d'argent, des cierges qui entourent le cénotaphe et des tapis, mais le sultan Sélim fait restituer une grande partie du mobilier volé (5). Les ressources du mausolée, de diverse nature, étaient devenues considérables : au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, les sommes reçues et disponibles (*ḥāsil*), les ex-votos (*nuḍūr*) et les aumônes volontaires (*fulūḥ*) qu'offraient les pèlerins couvrirent les dépenses de construction de la mosquée voisine fondée sur l'ordre d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (6). Les waqfs qui avaient été constituées en sa faveur et celui de ses habitants étaient si nombreux qu'ils nécessitaient un contrôleur (*mustawfī*) (7).

(1) MAQRĪZĪ, *Sulūk*, II/III, p. 625 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuġūm zāhira*, X, p. 81.

(2) ALY BAĠGAT, *La céramique égyptienne de l'époque musulmane*, Bâle, 1922, p. 94, pl. O, fig. 136 ; A. ABEL, *Gaibī et les grands faïenciers égyptiens d'époque mamlouke*, Le Caire, 1930, p. 61, n° 97-2077, pl. XXI, fig. 101 ; *Islamic Art in Egypt*, p. 149, n° 138. La signature de l'artiste avait été lue Ibn 'Isā al-Tawrizī par G. WIET, *op. cit.*, II, p. 45, n° 559, qui considérait cette œuvre d'époque inconnue.

(3) SAḤĀWĪ, *Ḍaw' Lāmi'*, III, p. 30.

(4) LE MÊME, *op. cit.*, VI, p. 207.

(5) IBN IYĀS, *op. cit.*, V, p. 154 ; *Journal d'un bourgeois*, II, p. 148 ; LÉON L'AFRICAÏN, *Description de l'Afrique*, II, p. 510 ; G. SANDYS, *A relation of a journey*, p. 135 ; MARMOL, *L'Afrique*, trad. N. Perrot sieur d'Ablancourt, Paris, 1667, III, p. 284 ; cf. 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 137 ; G. WIET, *CIA, Égypte*, II, p. 42. Les soldats ottomans devaient également piller le mausolée d'al-Šāfi'i et celui d'al-Layḷ b. Sa'd, IBN IYĀS, *op. cit.*, V, p. 160 ; *Journal d'un bourgeois du Caire*, II, p. 153.

(6) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭat*, II, p. 306.

(7) IBN AL-FURĀT, *Ta'rīḥ*, IX/I, éd. Q. Zurayq, Beyrouth, 1936, p. 180, signale

Des aumônes massives déferlent sur le sanctuaire, portées par des souverains au cours d'une visite <sup>(1)</sup> ou des particuliers. Elles atteignent parfois des montants élevés : au VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle, Āqūš al-Dāwūdī distribue 2.000 dirhams dans le mausolée, à la suite d'une promesse qu'il a faite à un soufi maghrébin <sup>(2)</sup>. Aussi le mausolée conservait de grandes sommes en liquide : lors de la conquête ottomane, les janissaires devaient emporter 500.000 *šaraf-s* en numéraire qu'ils y avaient trouvés <sup>(3)</sup>. Certaines de ces richesses, en espèces et en nature, revenaient aux hommes chargés de son service, parfois choisis parmi les notables <sup>(4)</sup> et surtout à l'intendant (*nāzir*) : cette charge temporelle était devenue non seulement honorifique mais particulièrement lucrative <sup>(5)</sup>. Après avoir échu à divers notables <sup>(6)</sup>, elle fut accordée, en 742/1341-1342, à titre de bien-

en 791/1388-1389 la disparition de Taqī al-dīn al-Qibṭī qui avait été *mustawfī awqāf al-sayyida Nafīsa*. Le cadī 'Alam al-dīn b. Waḡh al-ṭība lui succéda dans cette charge.

(1) V. par ex. Barqūq en 796/1393-1394, MAQRIZĪ, *Sulūk*, III/II, p. 808 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuḡūm*, XII, p. 54 ; et la même année, le sultan galairide Ġiyāṭ al-dīn Aḥmad, ABŪ-L-MAḤĀSIN, *al-Manhal al-Šāfi*, I, p. 237.

(2) Ce récit se trouve dans MAQRIZĪ, *Muqaffā*, ms. Sulaymāniya, fol. 211 v<sup>o</sup> ; IBN ḤAĠAR, *Durar kāmina*, I, pp. 424-425, n<sup>o</sup> 1024.

(3) LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, II, p. 510 ; MARMOL, *L'Afrique*, III, p. 284. Le nombre des *šaraf-s* se trouve décuplé dans G. SANDYS, *A relation of a journey*, p. 135 (de 500.000, il est devenu 5.000.000).

(4) L'un d'eux, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sulaymān al-Mašhadī (m. 699/1299-1300) devait mériter une notice biographique dans MAQRIZĪ, *Muqaffā*, ms. Leyde, I, fol. 262 r<sup>o</sup>.

(5) Un passage de YĀFI'Ī, *Mir'āt al-ġanān*, II, p. 44, est particulièrement instructif sur l'importance de la fonction : lors de sa visite au mausolée, l'intendant qui se trouvait assis sur un siège se leva pour lui. Comme il ne le connaissait pas, il ne lui prêta aucune attention. Mais ayant appris dans la suite que ce dernier lui avait reproché sa conduite, al-Yāfi'ī lui fit comprendre qu'il n'était pas désireux de s'incliner devant les personnages considérables et de rang élevé, et tint à commémorer cet incident dans son histoire universelle, où il se contente généralement de résumer celle d'al-Dahabī.

(6) Les sources nous ont transmis les noms de quelques-uns d'entre eux : 'Imād al-dīn 'Alī b. 'Abd al-'Azīz b. al-Sukkarī (m. 713/1313-1314), IBN ḤAĠAR, *al-Durar al-kāmina*, III, p. 133, n<sup>o</sup> 2776 ; al-Karkī, en 715/1315-1316, IBN DUQMAQ, *K. al-intiṣār*, IV, p. 124 ; Faḡr al-dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ḥilli (m. 736/1336), IBN ḤAĠAR, *op. cit.*, IV, p. 97, n<sup>o</sup> 3798 ; Taqī al-dīn 'Alī al-Qaṣṭallānī, MAQRIZĪ, *Sulūk*, II/III, pp. 606, 609 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuḡūm zāhira*, X, pp. 63, 66 ; Nāṣir al-dīn Fa'r al-Suqūf, ŠUĀ'Ī, *Tārīḡ al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn al-Šāliḡī*, éd. B. Schäfer, Freiburg, 1971, an. 742 ; MAQRIZĪ, *loc. cit.* ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *loc. cit.*

fait, au calife al-Ḥākīm (1), puis à son successeur al-Mu'taḍid (2) : elle leur permit d'améliorer sensiblement leur existence par la vente des bougies et de l'huile, et par les bénéfices matériels que leur procurait le pèlerinage, en particulier le tronc placé en bas de la tête de la sainte qui leur rapportait chaque mois une somme substantielle (3). Le traitement des califes en exil provenait antérieurement des taxes extracanoniques (*mukūs*) qui frappaient les orfèvres : il était si précaire qu'il parvenait juste à les nourrir (4). En 763/1361-1362, l'intendance du mausolée passa à al-Mutawakkil (5), mais trois ans plus tard, il en fut dépouillé au profit de l'émir Ġamāl al-dīn 'Abd Allāh b. Baktamur (6). En 788/1387, la charge revint à al-Musta'ṣim (7). Elle devint désormais un privilège inhérent aux califes abbassides et « l'un des fleurons de leur grandeur » (8). Les diplômes qui leur décernaient cet honneur étaient lus solennellement par les quatre cadis dans le mausolée (9), dont les tentures passèrent au nombre de leurs insignes distinctifs : ils en décoraient la porte de leur maison, dans les moments privilégiés où Le Caire pavoisait (10). A l'extrême fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, al-Mutawakkil fut cependant dépouillé de cette source de revenus (11). A sa mort, en 903/1497, elle redevint un privilège califal mais pour

(1) MAQRĪZĪ, *op. cit.*, II/III, p. 609 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, X, p. 66.

(2) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 243 ; SUYŪṬĪ, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, p. 81.

(3) IBN IYĀS, *op. cit.*, V, p. 192 ; *Journal d'un bourgeois*, II, p. 186. Ces ressources régulières se gonflaient d'autres exceptionnelles, par exemple à l'occasion de l'enterrement d'un riche notable dans le voisinage du mausolée : au déclin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, le calife abbasside, ses parents, les desservants et les étudiants (*muġāwirūn*) du mausolée tirèrent de grands profits, au cours des obsèques grandioses de la fille d'un notable, ensevelie près du sanctuaire, SAḤĀWĪ, *Ḍaw' lāmi'*, VII, p. 54.

(4) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 243.

(5) MAQRĪZĪ, *Sulūk*, III/I, p. 76 ; LE MÊME, *Ḥiṭaṭ*, *loc. cit.* ; IBN IYĀS, *op. cit.*, I/I, p. 588.

(6) MAQRĪZĪ, *Sulūk*, III/I, p. 100 ; IBN IYĀS, *op. cit.*, I/II, p. 17.

(7) QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'sā*, III, p. 275 ; MAQRĪZĪ, *Sulūk*, III/II, p. 552 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, XI, p. 245 ; ḤAṬĪB ĠAWHARĪ, *Nuzhat al-nufūs*, éd. H. Ḥabašī, Le Caire, 1970, I, p. 142 ; IBN IYĀS, *op. cit.*, I/II, p. 378.

(8) IBN IYĀS, *op. cit.*, V, p. 192 ; *Journal d'un bourgeois*, II, p. 186.

(9) IBN AL-FURĀT, *Ta'rīḥ*, IX/I, p. 72 ; MAQRĪZĪ, *Sulūk*, III/II, p. 605 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, XI, p. 272.

(10) IBN IYĀS, *op. cit.*, IV, p. 334 ; *Journal d'un bourgeois*, I, p. 132.

(11) SAḤĀWĪ, *Ḍaw' lāmi'*, III, p. 31 ; IV, p. 237.

peu de temps : à la conquête ottomane, elle fut définitivement enlevée à al-Mustamsik qui en fut vivement ulcéré. « Souci qui ne lui fut d'aucune utilité », souligne Ibn Iyās (1).

Sous les Ottomans, le culte de nombreux saints vénérés depuis des siècles fut progressivement interrompu au Caire. Cependant celui de Nafisa continue de s'épanouir, bien que l'authenticité de sa tombe, jusque-là admise à l'unanimité (2), ait inspiré le doute, à la suite d'une découverte fortuite qui avait eu lieu au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, ou peut-être auparavant : des individus qui creusaient une fosse dans un mausolée du quartier d'al-Marāġa(3), exhumèrent une plaque de marbre qui portait l'inscription suivante : « Ceci est le tombeau d'al-Sayyida Nafisa, que Dieu l'agrée » (4). Cette stèle, qui appartenait probablement à une homonyme inconnue, fit courir des bruits : on prétendit que le mausolée jusqu'alors vénéré n'était que le lieu où Nafisa s'adonnait de son vivant aux pratiques cultuelles, mais que sa tombe était celle que l'on venait de retrouver (5). Pour expliquer cette double sépulture et rassurer la piété populaire, une interprétation aussi ingénieuse que subtile fut donnée par 'Alī al-Ḥawwāṣ (6) : comparant le destin des morts à celui d'un homme emporté par un torrent impétueux qui plonge ici pour flotter là, il assura que Nafisa, entraînée loin de sa tombe originelle d'al-Marāġa, était apparue dans le sanctuaire, d'où elle avait entretenu quelques saints (7). Grâce à ce subterfuge

(1) *Op. cit.*, V, p. 192 ; *Journal d'un bourgeois*, II, p. 186.

(2) IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 34 ; MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 442.

(3) Par un pur hasard, ce monument a échappé à la destruction, bien qu'il ne soit l'objet d'aucun culte. Il s'élève dans le voisinage du mausolée de Fāṭima Ḥātūn, et porte le nom de Ma'bad al-Sayyida Nafisa, v. 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, II, p. 62.

(4) Ce récit est relaté par SAḤĀWĪ, *Tuḥfa*, p. 126, qui le met sous le nom d'Ibn al-Zayyāt (*ṣāhib al-Kawākib al-sayyāra*). Cependant ce passage ne figure pas dans la monographie de ce dernier : il provient probablement d'un ouvrage de géographie régionale qu'il projetait d'écrire, et dans lequel il comptait précisément énumérer les lieux de pèlerinage d'al-Marāġa, v. Y. RĀĠĪB, *Essai d'inventaire chronologique des guides à l'usage des pèlerins du Caire*, in *REI*, XLI, 1973, p. 276.

(5) V. par ex. IBN ZUHAYRA, *Faḍā'il bāhira*, p. 193 ; BAKRĪ, *Kawākib sā'ira*, fol. 149 v<sup>o</sup>.

(6) ŠA'RĀNĪ, *Laḡā'if*, I, p. 227.

(7) Plusieurs prétendirent avoir conservé avec elles, notamment 'Alī Ḥawwāṣ, ŠA'RĀNĪ, *op. cit.*, I, p. 250 ; et Ḥašīš al-Ḥimmišānī, 'ABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ, *al-Ḥaḡīqa wa-l-maġāz*, fol. 193 r<sup>o</sup>.

qui connut une faveur croissante <sup>(1)</sup>, le centre primitif du culte de Nafisa ne fut pas dépossédé par cette succursale voisine <sup>(2)</sup>. Il continuera de drainer les foules pèlerines, et de retentir de récitations coraniques <sup>(3)</sup>, dont quelques-unes sont faites par des femmes pour les femmes <sup>(4)</sup>. « La renommée de sainte Nafisa est telle, note Léon l'Africain <sup>(5)</sup>, qu'il n'y a pas un Mahométan, marchand ou autre, venant au Caire par mer ou par terre, qui n'aille rendre les honneurs à cette tombe. Chacun lui apporte des offrandes. Tous les habitants des environs en font autant, si bien que les aumônes se montent dans l'année à cent mille *sarafs* qui sont répartis entre les pauvres de la descendance de Mahomet et les gens qui ont la charge de l'entretien du tombeau ». Ces aumônes de caractère public ne sont pas toujours destinées à acquérir la faveur d'Allah, mais celle des hommes : en 928/1521, afin de regagner la sympathie des ulémas et des professeurs, et d'effacer le souvenir des actions odieuses qui avaient provoqué des troubles au Caire, l'émir Ḥayrbak fait distribuer dans le sanctuaire plusieurs dirhams et de la viande de génisse <sup>(6)</sup>. De même, de nouveaux biens sont constitués waqf au profit du monument <sup>(7)</sup>.

Longtemps après sa mort, Nafisa continue à faire des miracles qui circulent amplifiés par la crédulité populaire. En 926/1520, une petite fille de sept ans qui habitait avec sa famille dans le

(1) Cette interprétation du « voyage » de la tombe a été reprise dans MUNĀWĪ, *Kawākib durriyya*, I, p. 271 ; 'ABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ, *loc. cit.* ; QAL'ĀWĪ, *Mašāhid al-ṣafā*, ms. Dār al-kutub Ta'rīḥ 2136, fol. 12 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup> ; ŠABALANĠĪ, *Nūr al-abšār*, p. 173.

(2) La tradition populaire y plaçait parfois la sépulture de sa tante paternelle, Nafisa bint Zayd, SAḤĀWĪ, *loc. cit.*

(3) En 924/1518, Ḥayrbak ordonna de faire dans le mausolée des lectures du Coran, dont les mérites devaient être consacrés au sultan Sélim, parti combattre Ismā'il le Safavide, IBN IYĀS, *op. cit.*, V, p. 258 ; *Journal d'un bourgeois*, II, p. 248.

(4) 'ABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ, *op. cit.*, fol. 193 v<sup>o</sup>.

(5) *Description de l'Afrique*, II, p. 510.

(6) IBN IYĀS, *op. cit.*, V, p. 428 ; *Journal d'un bourgeois*, II, p. 412.

(7) Sur ce point, les archives en grande partie inédites du ministère des waqfs apporteront des éclaircissements substantiels. En attendant, signalons que vers 1765, 'Uṭmān Ćorbaġi avait constitué waqf ses biens au bénéfice de ses esclaves, et après l'extinction de leur descendance, en faveur du mausolée d'al-Šāfi'i, celui de Nafisa et diverses autres fondations pieuses, A. RAYMOND, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, PIFD, Damas, 1973-1974, II, p. 717.

quartier d'al-Marāġa, fut égorgée par un voisin et jetée dans un caveau du cimetière. Ce crime avait eu pour mobile le vol d'un fanchon broché d'or que portait constamment la gamine : il permit d'identifier l'assassin et de l'arrêter. Celui-ci conduisit le père au caveau où il avait jeté la petite : elle respirait encore, car sa veine jugulaire n'avait pas été atteinte. Elle raconta par la suite à sa mère qu'al-Sayyida Nafisa, couverte d'un voile, était venue dissiper sa frayeur : elle lui promit de la délivrer du caveau, dès le lendemain, et essuya le sang sur son cou <sup>(1)</sup>.

Le plus grand nombre de ces prodiges germaient dans le mausolée, inventés par les hommes chargés de son service qui cherchaient à « enflammer le zèle des simples, pour les amener à une plus grande dévotion et à ouvrir plus largement la main à leur profit » <sup>(2)</sup>. Ces prétendus miracles étaient parfois de fabrication grossière, comme en témoigne l'histoire d'une chèvre qui, en 1173/1759-1760, eut un tel retentissement qu'elle fut relatée par l'historien al-Ġabartī <sup>(3)</sup> : les desservants du sanctuaire exhibèrent une petite chèvre en prétendant que des captifs musulmans en terre chrétienne avaient projeté de l'égorger lors d'une séance de *dīkr*, au cours de laquelle ils devaient invoquer le Seigneur pour implorer leur délivrance. Mais l'infidèle qui les détenait prisonniers leur défendit l'exécution du projet qu'il avait surpris. Alors la nuit même, une vision terrifiante le contraignit à les élargir. Cette mesure leur permit de gagner l'Égypte et d'amener la chèvre au mausolée. On aurait vu l'animal, un matin, près du tombeau, ou au haut du minaret ; on l'aurait entendu parler. La diffusion de ces fables discordantes attira des foules au mausolée, où le chef des desservants, le *šayḥ* 'Abd al-Laṭīf, tenait à ses côtés la chèvre sacrée que la sainte, de sa tombe, lui avait personnellement recommandée. Il apprenait aux visiteurs qu'elle ne mangeait qu'amandes et pistaches, ne buvait qu'eau de rose et sucre fondu et raffiné. Elle reçut alors, en offrande, des quantités

(1) IBN IYĀS, *op. cit.*, V, pp. 341-343 ; *Journal d'un bourgeois*, II, pp. 336-337.

(2) Suivant les termes de LÉON L'AFRICAIN, *loc. cit.*

(3) 'Aġġā'ib al-āṭār, Le Caire, 1322 H., I, p. 364 ; ce récit est reproduit par 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 137, et A. AMĪN, *Qāmūs al-'ādāt wa-l-taqālīd wa-l-ta'ābīr al-miṣriyya*, Le Caire, 1953, p. 290.



considérables des seuls aliments qu'elle daignait absorber, mais également des colliers et des chaînes d'or.

Voulant mettre fin aux divagations qui avaient sanctifié une bête, l'émir 'Abd al-Raḥmān Kathūdā envoya dire au *ṣayḥ* 'Abd al-Laṭīf de lui amener la chèvre afin qu'elle lui procurât la baraka. Ce dernier enfourcha sa mule, et l'animal sacré sur ses genoux, se rendit chez l'émir, précédé de drapeaux, de flûtes, de tambours, et accompagné d'une foule considérable. Lorsqu'il entra près de lui, celui-ci se frotta contre la chèvre, et ordonna ensuite qu'elle fût introduite chez ses femmes pour que sa baraka, par le même contact, se répandit sur elles. Mais comme il l'avait secrètement recommandé, la chèvre au lieu de prendre le chemin du harem fut conduite dans la cuisine où elle fut instantanément égorgée et préparée. Au moment du repas, elle fut servie sur un plateau. La prenant pour un mouton bien gras, le *ṣayḥ* 'Abd al-Laṭīf se jeta sur elle et en dévora une portion énorme. Au moment de se retirer, il réclama sa chèvre. L'émir lui apprit alors qu'il s'en était servi et repu. Puis, après l'avoir réprimandé, il ordonna qu'on lui mit la peau de la chèvre par dessus le turban, et que le même cortège qui l'avait accompagné, le reconduisît chez lui.

Grâce à la piété des fidèles, le monument se renouvelle constamment. En 1170/1757, afin de témoigner sa gratitude à Nafisa pour la situation qu'il a obtenue grâce à elle, le gouverneur 'Alī pacha dote son mausolée d'une muraille et d'une porte (1). L'année suivante, le céramiste al-Zarī' (ou al-Zuray'), dans le désir d'augmenter le nombre des serviteurs de la famille du Prophète, confectionne, à la suite d'un vœu, deux panneaux de faïence qui sont encastrés au-dessus de la niche de prière du tombeau de la sainte (2). Vers la même époque, l'émir 'Abd al-Raḥmān Kathūdā reconstruit le mausolée, en même temps que la mosquée voisine. Deux passages sont alors amé-

(1) Ces travaux ont été commémorés par deux inscriptions publiées par G. WIET, *op. cit.*, p. 42, n° 556 et p. 43, n° 557.

(2) Cette œuvre est aujourd'hui conservée dans le Musée de l'Art Islamique, v. ALY BEY BAĠGAT et F. MASSOUL, *La céramique musulmane de l'Égypte*, Le Caire, 1930, pp. 94-95, pl. O, fig. 137 et 138 ; G. WIET, *CIA, Égypte*, II, p. 44, n° 558.

nagés, l'un destiné aux hommes, l'autre aux femmes (1). Ces travaux furent célébrés par un poème de Muḥammad b. Ismā'il al-Ġaḍrāwī, dont deux vers furent gravés en lettres d'or dans le marbre de la porte du sanctuaire (2). En 1248/1838, celui-ci est rénové aux frais d'un pèlerin accouru de la lointaine Arzingan (la moderne Erzincan) « appelé par la parenté ». La sainte lui avait dit : « Restaure mes parvis, et tes vœux recevront un bon accueil qui ne cessera d'augmenter, pendant la suite des temps » (3).

De ce monument, qui semble avoir été l'œuvre de 'Abd al-Raḥmān Kathūdā, le plus grand bâtisseur de l'époque ottomane, nous avons une longue description de 'Alī Mubārak (4) et une autre, plus brève, de H. de Vaujany (5). « La mosquée, écrit-il, n'a de remarquable que quelques mosaïques et des faïences qui se mêlent à de grossières peintures modernes. L'oratoire où repose la sainte a été bâti sur la chambre même qu'elle habitait ; l'entrée est dans une salle basse où sont alignées trois grandes horloges à caisses de sapin (6), qui font un effet bizarre au milieu des vieilleries accrochées aux murs et au plafond. Le tombeau, d'une grande richesse, est entouré d'une grille en bronze à demi cachée par une tapisserie verte ; le sol est couvert de moelleux tapis bien rarement foulés par les pieds d'un infidèle ».

Sucessivement restauré en 1884 et 1885 (7), ce complexe fut consumé par un incendie, puis reconstruit en 1314/1896-1897,

(1) ĠABARTĪ, *op. cit.*, II, p. 6 ; 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 134 ; G. WIET, *op. cit.*, p. 45 ; A. RAYMOND, *Les constructions de l'émir 'Abd al-Raḥmān Kathūdā au Caire*, in *Annales Islamologiques*, XI, 1972, p. 243, n° 13.

(2) 'ALĪ MUBĀRAK, *loc. cit.*

(3) A. F. MEHREN, *Cāhirah og Kerafāt*, Copenhague, 1869, II, pp. 46-48 ; LE MÊME, *Tableau général des monuments religieux du Caire*, in *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, XV, 1871, pp. 552-553, réimprimé dans *Mélanges Asiatiques*, VI, 1869-1873, p. 328 ; G. WIET, *op. cit.*, p. 46, n° 560.

(4) *Loc. cit.*

(5) *Le Caire et ses environs*, Paris, 1880, pp. 286-287.

(6) Selon P. RAVAISSE, *Sur trois mihrābs en bois sculpté, Mémoires de l'Institut d'Égypte*, II, 1889, p. 665 n. 1, ces horloges, qui étaient au nombre de quatre et non de trois, avaient été offertes par « un musulman pieux et original ».

(7) *Comité de conservation des monuments de l'art arabe*, Exercice 1885, p. XII ; Exercice 1886, p. xv.

sous le règne du khédivé 'Abbās Ḥilmī II, par l'administration des waqfs. Quelques-uns des objets qui échappèrent au sinistre furent transférés au Musée de l'Art Islamique ; une quarantaine de pièces de faïence semblent avoir été vendues à S. E. Rogers pacha (1). L'édifice actuel qui remonte à cette dernière reconstruction ne présente plus d'intérêt archéologique.

A la fin du siècle dernier, le mausolée et la mosquée voisine disposaient de revenus substantiels pour l'époque (2) : ils atteignaient chaque année la somme de 25.913 piastres et provenaient des sources suivantes : 18.636 piastres du loyer de 150 feddans constitués waqf au bénéfice du complexe ; 6.233 de celui d'immeubles de rapport ('*aqārāt* et '*ribā'*), de boutiques et autres édifices similaires ; 203 de terrains loués à long terme (*aḥkār*) ; enfin 837 de la *ruznāmaḡa*. De ces revenus, 5.288 piastres constituaient le salaire des desservants ; 13.070 étaient consacrés à l'achat de l'huile pour les lampes, à l'entretien des nattes et des tapis, au remplissage du bassin pour les ablutions rituelles (*mīḡa'a*) et à d'autres dépenses du même ordre. Le restant, soit 7.555 piastres, était conservé dans l'administration des waqfs pour subvenir aux travaux de restauration et de construction. Ces ressources ne comprenaient ni les offrandes pieuses (*nudūr*) ni les sommes d'argent que portaient les visiteurs, et qui revenaient aux desservants. Ceux-ci continuaient d'inventer des moyens sataniques pour augmenter leurs revenus : ils avaient réussi à attribuer à la lampe suspendue dans la salle funéraire au-dessus de la clôture (*maqṣūra*), près du tombeau, un pouvoir thaumaturge. Pour obtenir la grâce de la guérison, les individus atteints de chassie passaient la nuit de la grande séance (*laylat al-ḡaḡra*) dans le mausolée et recouvraient leurs paupières avec l'huile de la lampe (3). Jusqu'à une époque récente, préparée comme un produit industriel, elle était vendue par les desservants du mausolée en guise de collyre (4).

(1) *Comité de conservation*, Exercice 1896, Fasc. XIII, p. 183 ; Exercice 1897, Fasc. XIV, pp. 43-44.

(2) 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 135, nous en a laissé un tableau détaillé.

(3) 'ALĪ MUBĀRAK, *loc. cit.* ; I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II, p. 356 ; *Muslim Studies*, II, p. 322 n. 6.

(4) Cette huile bénie n'avait pas le monopole de la guérison des maladies des

La « Nativité » (*mawlid*) de Nafisa continuait d'être commémorée, non plus à sa date originelle (*rabt̄*I), mais deux mois plus tard : elle durait une vingtaine de jours, du 5 au 26 *ġumādā* II, et sa grande séance (*ḥaḍra*) se tenait le dimanche et la nuit du lundi <sup>(1)</sup>. Le dernier vendredi du mois était, semble-t-il, « particulièrement consacré aux prières et aux réjouissances publiques » <sup>(2)</sup>. Au seuil de ce siècle, cette fête avait moins d'éclat que certaines autres au Caire, mais sa durée s'était allongée : célébrée durant 27 jours, elle prenait généralement fin autour du 29 *ġumādā* II <sup>(3)</sup>. Cette tradition a fini par se perdre : en 1940, Nafisa partageait la « Nativité » de sa cousine, Sayyida Sukayna (Sekīna, dans le parler populaire), qui avait lieu au milieu de *ġumādā* I <sup>(4)</sup>.

#### LE CIMETIÈRE

Nafisa reposait dans sa demeure au quartier de Darb al-sibā <sup>(5)</sup>, également connu sous le nom de Darb Bazrab <sup>(6)</sup> ou Bazrāb <sup>(7)</sup>, qui devait appartenir au faubourg abbasside d'al-'Askar. Cette

yeux : on attribuait la même vertu médicinale à celle de la lampe du sanctuaire de Sayyida Zaynab, thème qui a été utilisé dans une nouvelle de YAḤYĀ ḤAQQĪ, *Qindil Umm Hāšim*, Silsilat Iqra', n° 18, Le Caire, 1954, v. en particulier p. 16. Cette forme de superstition remonte au haut Moyen Âge : les éclats de bois de la civière de Joseph retrouvée en Syrie passaient pour des talismans pourvus d'une vertu médicinale propre : les vieilles femmes les conservaient pour se prémunir contre la chassie, MUQADDASĪ, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. M. J. de Goeje, BGA III, Leyde, 1906, p. 46 ; *La meilleure répartition...*, trad. A. Miquel, PIFD, Damas, 1963, p. 120.

(1) 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, I, p. 91.

(2) H. DE VAUJANY, *Le Caire et ses environs*, p. 340.

(3) R. L. N. MICHELL, *An Egyptian calendar*, Londres, 1900, p. 110.

(4) J. W. MCPHERSON, *The Moulids of Egypt*, Le Caire, 1941, pp. 32, 261.

(5) Cette rue célèbre de Miṣr devait son nom à la maison des lions qui s'y trouvait sous les Abbassides. Elle s'étendait près de l'ancien champ de prières des fêtes, dont l'emplacement était marqué par la butte dominant le tombeau du cadī Bakkār, IBN DUQMAQ, *K. al-intiṣār*, pp. 28, 125. On a proposé diverses localisations plus ou moins précises de cette rue, v. A. R. GUEST et E. T. RICHMOND, *Miṣr in the fifteenh century*, in *JRAS*, 1903, p. 814, pl. E-9 ; G. SALMON, *Études sur la topographie du Caire*, MIFAO, Le Caire, 1902, p. 10, pl. II ; M. Ramzī, dans ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuġūm zāhira*, IV, p. 188 n. 1.

(6) MAQRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, II, p. 441.

(7) IBN 'UTMĀN, *Mursid*, fol. 24 r°.

région fut ensuite absorbée par le faubourg d'al-Qaṭā'ī' (1), puis gagnée par la ruine, durant les années de calamité du califat d'al-Mustansir : le monument qui protège sa dépouille échappe cependant à la destruction (2).

La terre où repose un saint est une terre bénie recherchée pour les sépultures. « Le voisinage des saints est préférable en état d'inhumation comme en état de vie », écrit, dans son journal, Abū 'Alī b. al-Bannā' (3).

L'usage si répandu dans l'Islam sunnite et chi'ite d'élire sa résidence en ce monde et sa dernière demeure dans le voisinage du tombeau d'un saint a donné naissance à d'importantes cités et nécropoles : une oasis s'est développée dans le désert autour de la tombe que la tradition locale attribue au héros de la conquête de la Berbérie, 'Uqba b. Nāfi' (4). De vastes agglomérations sont nées autour des sépultures des *imām*-s chi'ites : Karbalā' autour du mausolée de Ḥusayn (5), Nağaf (littéralement le tertre) autour de la tombe de 'Alī retrouvée au sein d'une colline par Hārūn al-Rašīd (6), Mašhad autour de la sépulture de 'Alī al-Riḍā (7), et Mazār-i Šarīf autour d'un tombeau présumé de 'Alī, révélé à la suite d'un songe (8).

Suivant l'universalité de cette pratique, la sépulture de Nafīsa fut l'origine d'un cimetière urbain (9), dont elle devint

(1) L'hippodrome d'Ibn Ṭulūn s'étendait de la colline de la Citadelle jusqu'au mausolée de Nafīsa. Quelques-unes de ses portes s'ouvraient près du monument, QALQAŠANDĪ, *Šubḥ al-a'šā*, III, pp. 331, 332.

(2) IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāi*, V, p. 424.

(3) G. MAKDISI, *Autograph diary of an eleventh-century Historian of Baghdad*, in *BSOAS*, XIX/1, 1957, pp. 17, 34. On rencontre la même opinion dans SAḤĀWĪ, *Tuhfat al-aḥbāb*, p. 5.

(4) G. MARÇAIS, *Le tombeau de Sidi 'Oqba*, in *AIEO*, V, 1939-1941, pp. 3-4.

(5) E. HONIGMANN, *EI*, III, pp. 543-545 (*Meshshed Ḥusayn*).

(6) Afin d'échapper à la profanation, le tombeau de 'Alī avait été soigneusement dissimulé dans la colline. Son emplacement n'était connu que des Gens de la famille et quelques-uns de leurs partisans. Au cours de circonstances extraordinaires où l'avait entraîné une partie de chasse, Hārūn al-Rašīd le retrouva. Sur cette découverte que décrivent seulement les sources duodécimaines, v. Y. RĀĠIB, *Les premiers monuments funéraires de l'Islam*, in *Annales Islamologiques*, IX, 1970, pp. 30-31.

(7) M. STRECK, *EI*, III, p. 531 (*Meshshed*).

(8) W. BARTHOLD, *EI*, III, p. 492 (*Mazār-i Šarīf*).

(9) Il a fait l'objet d'une étude de D. RUSSELL, *A note on the cemetery of the Abbassid Caliphs of Cairo and the shrine of Saiyida Nafisa*, in *Ars Islamica*, VI/II, 1939, pp. 168-174.

l'éponyme. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les fossoyeurs qui lui étaient attachés constituaient la 217<sup>e</sup> corporation de métiers au Caire (1). Dès le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, sa tombe en attire d'autres, d'hommes (2), mais surtout de femmes : sa servante Ğawhara qui repose encore près d'elle (3), puis deux 'alides, Āmina bint Muḥammad al-Bāqir, fille du V<sup>e</sup> *imām* (4) et Fāṭima bint Muḥammad b. Ismā'il b. Ğa'far al-Šādiq (5).

Du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, deux tombes d'inconnus ont survécu : celle de Ḥadiġa bint Muḥammad b. Bark al-Ṭarā'ifi, décédée le 19 *šawwāl* 347/4 janvier 959, comme nous l'apprend son inscription funéraire (6) encore engagée dans son tombeau (7) ; et celle du 'alide Abū Ibrāhīm Ismā'il (m. en 348/959) (8), dans une *qubba* délabrée (9), que l'exhaussement du sol environnant a partiel-

(1) A. RAYMOND, *Une liste des corporations de métiers au Caire en 1801*, in *Arabica*, IV, 1957, p. 161.

(2) Le hasard nous a préservé la stèle d'un inconnu enseveli dans ce cimetière, al-'Abbās b. al-Ḥariṭ al-Qušayrī al-Sarrāġ (m. en *rabī'* I 243/juin-juillet 857, G. WIET, *Stèles funéraires*, II, Le Caire, 1936, p. 28, n° 4288, pl. IX ; *RCEA*, I, n° 393.

(3) Sa tombe que signalent IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 36, et SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 127-128, a survécu dans une *qubba* de basse époque, 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, II, p. 62 ; D. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 127-128.

(4) HARAWĪ, *K. al-išārāt*, p. 35 ; *Guide*, p. 82. Sa tombe a disparu de bonne heure, car les guides de pèlerinage, à partir du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, ne la connaissent plus.

(5) HARAWĪ, *loc. cit.* Son tombeau se trouvait dans le mausolée même, comme le suggère le texte édité de YĀQŪṬ, *Mu'ġam al-buldān*, IV, p. 554. Des guides de pèlerinage, seul SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 114, mentionne cette sépulture sans lui consacrer de notice. Elle a disparu de nos jours. Rappelons que plusieurs descendants de Muḥammad b. Ismā'il b. Ğa'far al-Šādiq vivaient à Miṣr. Nous en connaissons quatre : Fāṭima bint 'Alī b. al-Ḥusayn b. Ismā'il b. Aḥmad b. Ismā'il b. Aḥmad b. Ismā'il, morte en ramadan 246/novembre-décembre 860, dont la stèle subsiste, *RCEA*, II, n° 449 ; Muḥammad b. Ğa'far b. al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ğa'far (m. en 347/958), MAQRĪZĪ, *Muqaffā*, ms. Leyde or. 1366, I, fol. 186 v° ; Ismā'il b. Ğa'far, dont nous parlerons dans un instant ; enfin Muḥammad b. Muḥammad b. Ğa'far (m. en 447/1055-1056), MAQRĪZĪ, *op. cit.*, III, fol. 103 r°.

(6) *RCEA*, IV, n° 1491.

(7) Sa tombe a été récemment déplacée, D. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 173, 174.

(8) Voici sa généalogie telle qu'elle figure dans sa stèle, *RCEA*, IV, n° 1497 : Ismā'il b. Ğa'far b. Aḥmad b. Ismā'il b. Aḥmad b. Ismā'il b. Muḥammad b. Ismā'il b. Ğa'far al-Šādiq, etc. A la suite d'une mutilation, la mention relative au siècle a disparu de l'inscription. La forme des caractères a conduit G. Wiet à la dater du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, mais elle peut remonter au siècle suivant : Abū Ibrāhīm serait donc décédé en 448/1057-1058.

(9) Ce monument porte le n° 418 des édifices classés par le Comité de conservation, v. *Index to mohammedan monuments of Cairo*, II, F-10. Il a fait l'objet de

lement enterrée. Sa base cubique était primitivement percée de quatre baies ouvertes, aujourd'hui murées, dont les arcs maintes fois remaniés, sont tantôt brisés et tantôt en plein cintre. L'entrée est ménagée du côté sud-ouest. Le passage du plan carré au plan rond s'effectue par l'intermédiaire d'une zone de raccord établie sur quatre niches d'angle alternant avec quatre fenêtres.

Les gens du voisinage désignent aujourd'hui ce monument sous le nom de Muḥī al-dīn, déformation de Muwaffī al-dayn (celui qui s'acquitte de la dette). Ce surnom posthume qui se manifeste tardivement dans les documents écrits <sup>(1)</sup> désignait un 'alide d'identité incertaine <sup>(2)</sup> reposant dans la région. Celui-ci pourrait être Abū Ibrāhīm Ismā'il aussi bien qu'un autre personnage enterré près de lui, car la tradition populaire, au cours du temps, confond parfois les monuments et les tombeaux voisins <sup>(3)</sup>.

Sous les Fatimides, ce cimetière n'a cessé d'être en usage <sup>(4)</sup>.

quelques notices, v. D. RUSSELL, *op. cit.*, pp. 172, 173 ; Ed. PAUTY, *La mosquée d'Ibn Touloun*, Le Caire, sans date, pp. 83-85 ; A. F. MUḤAMMAD, *Karīmat al-dār*, p. 101 ; L. MASSIGNON, *La cité des morts*, pp. 49, 52, 57 ; A. ZAKĪ, *Mausū'at madīnat al-Qāhira*, p. 197.

(1) Inconnu des guides de pèlerinage, il n'apparaît qu'au xviii<sup>e</sup> siècle dans UĀHŪRĪ, *Mašāriq al-anwār*, fol. 27<sup>ro</sup>. Son origine remonte au récit suivant que relatent IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 36, et SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 139 : un certain al-Ḥumaydī, ne pouvant se libérer d'une dette de 70 dirhams, se rend sur la tombe de ce 'alide, récite quelques versets du Coran et se met à pleurer. Une femme qui l'a entendu lui remet un collier et lui demande de l'accepter au nom de celui qui repose dans la tombe. Al-Ḥumaydī s'empresse de le prendre, mais au sortir du mausolée, il rencontre son créancier qui le prie de rendre le collier à l'inconnue : « J'ai plus besoin qu'elle, lui déclare-t-il, des bienfaits d'une œuvre pie ». Et pour justifier ce langage, il lui révèle que le personnage enterré dans ce tombeau lui est apparu en songe pour lui promettre un palais au Paradis s'il remet sa dette envers lui. En outre, il lui fait don de quelques dirhams.

(2) Selon IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 9<sup>ro</sup>, il serait le *šarīf* Muḥammad b. Ġa'far al-Ḥasanī, mais selon IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 36, et après lui SAḤĀWĪ, *op. cit.*, pp. 138-139, il serait Muḥammad b. al-Ḥasan b. al-Ḥusayn ou al-Ḥasan b. Ṭāhir.

(3) Sur ce sujet, v. Y. RĀĠIB, *Sur deux monuments funéraires du cimetière d'al-Qarāfa al-kubrā*, in *Annales Islamologiques*, XII, 1974, p. 81.

(4) Des membres de la famille fatimide y furent ensevelis, IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *loc. cit.* ; IBN AL-ZAYYĀT, *loc. cit.* ; SAḤĀWĪ, *loc. cit.* Le mausolée des 'alides Banū-l-Muṣallī semble remonter à la même époque, IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 9<sup>ro-v<sup>o</sup></sup> ; IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, pp. 36, 94 ; SAḤĀWĪ, *loc. cit.* Des sépultures fatimides existeraient sous le mausolée actuel, d'après l'information recueillie auprès du *šayḥ* du sanctuaire par D. RUSSELL, *op. cit.*, p. 172.

A l'extrême fin du régime ayyoubide, un ambassadeur du califat abbasside d'origine ḥasanide, Abū Naḍla Hāšim b. 'Alī (m. en 640/1242) <sup>(1)</sup> fut enseveli dans le glorieux voisinage. Sa tombe a survécu dans un magnifique mausolée de date indéterminée <sup>(2)</sup> qui rassemble également les corps de deux enfants d'al-Zāhir Baybars, surpris par la mort dans leur bas âge <sup>(3)</sup>, et de plusieurs membres de la famille abbasside, notamment deux califes, le 4<sup>e</sup> al-Wāṭiq billāh et le 6<sup>e</sup> al-Mu'taḍid (m. 763/1363) <sup>(4)</sup>, les seuls califes dont la sépulture subsiste au Caire <sup>(5)</sup>. Ce monument, que l'on désigne couramment sous le nom des califes abbassides, ne doit nullement être confondu avec le mausolée voisin élevé en 701/1302 pour le premier souverain de cette dynastie en Égypte, al-Ḥākim bi-amr Allāh <sup>(6)</sup>, où plusieurs de ses parents <sup>(7)</sup> et successeurs vinrent reposer les uns après les autres <sup>(8)</sup>.

(1) Bien que ce personnage soit mentionné par les obituaires, les indications biographiques dont nous disposons sur lui restent sommaires, v. MUNḌIRĪ, *Takmilat wafayāt al-naqala*, ms. British Museum, an. 640; ḌAHABĪ, *Ta'rīḥ al-islām*, an. 640. Son inscription funéraire figure dans RCEA, XI, n° 4206.

(2) K. A. C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, II, pp. 89-94, fig. 40, 41, 42 et 43, pl. 30 a, b, c et d, 31 a et b, 106 b, 115 a et b, fait remonter la construction à la mort d'Abū Naḍla et la classe comme ayyoubide. Cette datation, en faveur de laquelle ne plaide aucune inscription ni aucune source, mérite d'être remise en question : ce mausolée collectif pourrait avoir surgi tardivement pour abriter les tombes des enfants de Baybars ou celles des membres de la famille abbasside.

(3) L'un mort en 664/1266, RCEA, XII, n° 4552, et l'autre en 668/1268, RCEA, XII, n° 4608.

(4) E. J. ROGERS, *Rapport sur le lieu de sépulture des Khalifes Abbassides de la deuxième dynastie...*, in *Comité de conservation*, Exercice 1884, pp. 23-28, a dressé l'inventaire des tombes que garde le mausolée.

(5) L'Égypte possède encore les restes d'un autre calife, le dernier des Omeyyades, Marwān al-ḥimār, exterminé par l'armée abbasside près du village d'Abū Šir al-Malak.

(6) IBN AYBAK DAWĀDĀRĪ, *Kanz al-durar*, IX éd. H. R. Roemer, Le Caire, 1960, p. 79; MUFADDAL B. ABĪ-L-FADĀ'IL, *Ta'rīḥ al-naḥj al-sadīd*, éd. et trad. E. Blochet, in *Patrologia Orientalis*, XX, p. 79; ŠAFADĪ, *Wāfi*, IV éd. S. Dederling, Damas, 1959, p. 360; IBN KAṬĪR, *Bidāya wa nihāya*, XIV, p. 18; 'AYNĪ, *'Iqd al-ġumān*, ms. Veliyuddin 2392, p. 265; SAḤĀWĪ, *Tuḥfat al-aḥbāb*, p. 136; SUYŪṬĪ, *Ḥusn al-muḥāḍara*, II, p. 62; LE MÈME, *Ta'rīḥ al-ḥulafā'*, éd. M. Muḥyi al-dīn 'Abd al-Ḥamid, 3<sup>e</sup> éd., Le Caire, 1383/1964, p. 483; IBN IYĀS, *op. cit.*, I/I, p. 410.

(7) Notamment l'émir Ḥaḍīr fils d'al-Mustakfi (m. 710/1310), 'AYNĪ, *op. cit.*, ms. Veliyuddin 2393, p. 259.

(8) Les sources nous apprennent incidemment que six califes y furent enterrés : 1) al-Wāṭiq billāh (m. 788/1387), IBN IYĀS, *op. cit.*, I/II, p. 377 ; 2) al-Mutawakkil (m. 808/1406), ABŪ-L-MARĀSIN, *Nuġūm zāhira*, XIII, p. 155 ; 3) al-Mu'taḍid



Ce monument qui s'est évanoui sans laisser de traces sur la surface du sol s'élevait, comme le mausolée subsistant, dans un enclos rectangulaire partiellement conservé, dont le mur du fond est creusé de sept *miḥrāb*-s (1).

Dans le but de « se rapprocher » (2) de Nafisa et de bénéficier de son voisinage, plusieurs monuments religieux et civils furent fondés dans ce cimetière. Au début du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, un couvent (*ribāṭ*) fut édifié sur l'ordre d'al-Sitr al-rafi'wa-l-ḥiḡāb al-manī', mère d'al-Malik al-'Ādil (3). Une résidence avait été constituée waqf au bénéfice de l'institution : son loyer était perçu intangiblement au profit de ses habitants (4). C'est dans cet établissement dont il avait été longtemps le directeur, que mourut en *ṣawwāl* 640/mars-avril 1243, le soufi Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Maḥmūd b. al-Ṣābūnī (5). En 714/1314-1315, une mosquée fut fondée sur l'ordre d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (6). On y parvenait après avoir franchi trois portes que

(m. 845/1441), ABŪ-L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, XV, p. 489 ; SAḤĀWĪ, *Ḍaw' lāmi'*, III, p. 215 ; IBN IYĀS, *op. cit.*, II, p. 230 ; 4) al-Mustakfi (m. 855/1451) ; SAḤĀWĪ, *op. cit.*, III, p. 269 ; 5) al-Mustanḡid (m. 884/1479), SAḤĀWĪ, *op. cit.*, X, p. 330 ; SUYŪṬĪ, *Ta'rīḥ al-ḥulafā'*, p. 514 ; IBN IYĀS, *op. cit.*, III, p. 151 ; *Histoire des Mamlouks circassiens*, p. 167 ; 6) al-Mutawakkil (m. 903/1497), IBN IYĀS, *op. cit.*, III, p. 379 ; *Histoire des Mamlouks circassiens*, p. 420.

(1) On trouvera une description détaillée de l'édifice dans K. A. C. CRESWELL, *op. cit.*, II, pp. 174-175, fig. 101, pl. 54 d et e, 105 a. Celui-ci est persuadé qu'il fut élevé en 664/1266 par Baybars à la mort de son fils, *op. cit.*, pp. 93, 174. Cette datation est purement conjecturale : on ne saurait demander à des structures longtemps en usage d'indication précise sur la date d'érection d'un monument.

(2) Suivant la terminologie employée par SAḤĀWĪ, *op. cit.*, p. 136.

(3) IBN 'AYN AL-FUḌALĀ', *op. cit.*, fol. 9 r<sup>o</sup>, et IBN AL-ZAYYĀT, *op. cit.*, p. 36, mentionnent ce monument sans lui attribuer de fondateur. Dans un passage ultérieur, p. 94, ce dernier le désigne sous le nom d'Umm al-'Ādil. SAḤĀWĪ, *op. cit.* p. 136, l'attribue formellement à Umm al-'Ādil dont il donne la titulature ; plus loin, p. 138, il le signale à nouveau sous le nom d'al-Ribāṭ al-'Adilī. Sur ce couvent, v. aussi, 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, V, p. 136 ; G. WIET, *op. cit.*, p. 35.

(4) NĀBULUSĪ, *K. Luma' al-qawānīn al-muḍiyya*, éd. préparée par C. H. Becker et mise au point par Cl. Cahen, in *BEO*, XVI, 1958-1960, p. 43 ; trad. Cl. CAHEN, *Quelques aspects de l'administration égyptienne médiévale vus par un de ses fonctionnaires*, in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 26<sup>e</sup> an., 1947-1948, p. 108.

(5) MUNDIRĪ, *Takmilat waḡayāt al-naqala*, passage publié par M. Ġawād, Intr. p. 29 à IBN AL-ṢĀBŪNĪ, *Takmilat ikmāl al-ikmāl*, Bagdad, 1377/1957.

(6) IBN AYBAK AL-DAWĀDĀRĪ, *Kanz al-durar*, IX, p. 388 ; IBN DUQMAQ, *K. al-intiṣār*, IV, p. 124 ; MAQRĪZĪ, *Sulūk*, II/II, p. 544 ; LE MÈME, *Ḥiṣṣat*, II, p. 306 ; ABŪ-L-MAḤĀSIN, *Nuḡūm zāhira*, IX, p. 199 ; 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, II, p. 62 ; V, p. 133 ; G. WIET, *op. cit.*, p. 42.

séparaient de vastes cours où coulaient des fontaines. Le monument, d'une décoration somptueuse, comportait probablement des galeries régnaient sur les quatre côtés d'une cour. Une porte ménagée dans la direction de la *qibla*, que surmontait une inscription en caractères dorés, permettait d'accéder au mausolée (1). A l'extrême fin du XII<sup>e</sup>/XVIII<sup>e</sup> siècle, plusieurs habitations se pressaient autour du complexe funéraire (2). Enfin autour de 1280 H, un couvent de derviches a surgi de terre près de lui (3). Tous ces monuments ont aujourd'hui disparu. Le voisinage de la sainte a protégé cet espace funéraire de la profanation, à l'époque mamlouke où les cimetières intramuros furent gagnés par l'extension de la ville (4). De nos jours, depuis la disparition de l'enceinte qui séparait l'espace des morts de celui des vivants, ce champ de sépultures a été absorbé par la nécropole : la ville lui a rendu ce qui lui appartenait.

Article rédigé conformément au programme de recherche de l'U.R.A. n° 22 du C.N.R.S.

Yūsuf RĀĠĪB  
(Paris)

(1) Cette description a été faite par BALAWĪ, *Tāǧ al-mafrīq* dans Y. RĀĠĪB, *Une description arabe inédite du mausolée d'al-Sayyida Nafīsa*, in *Arabica*, XXIII, 1976, pp. 38-41.

(2) WARTILĀNĪ, *Nuzhat al-nuẓẓār fī faḍl 'ilm al-ta'rīḥ wa-l-aḥbār*, éd. M. Ben Cheneb, Alger, 1326/1908, p. 275.

(3) 'ALĪ MUBĀRAK, *op. cit.*, VI, p. 5 ; M. SMITH, *Rābī'a the mystic*, p. 182.

(4) Le cimetière fatimide suspendu sur la colline de la Citadelle disparaît progressivement sous les Ayyoubides et les Mamlouks, MAQRĪZĪ, *Ḥiṭāṭ*, II, p. 203. De même, la nécropole fatimide qui s'étendait à l'extérieur de Bāb Zawīla est peu à peu recouverte par un quartier urbain des plus peuplés, LE MÊME, *op. cit.*, II, p. 136.

(5) Les sépultures continuent dans ce cimetière. Le plus célèbre personnage qui repose aujourd'hui près de Nafīsa est Muḥammad Farīd. Sa dépouille fut transférée en 1920 au Caire de Berlin où il était mort l'année précédente, 'ABD AL-RAḤMĀN AL-RĀFĪ'Ī, *Muḥammad Farīd*, Le Caire, 1360/1941, pp. 413-433.

# PENSÉE ET LANGAGE DANS LA PHILOSOPHIE DE FĀRĀBĪ (A PROPOS DU *KITĀB AL-ḤURŪF*)<sup>1</sup>

---

La théorie de l'intellect que Fārābī a tirée de sa méditation d'Aristote et du Traité de l'âme, mais qui reste marquée par une forte influence platonicienne, est celle d'une connaissance intuitive des intelligibles. Dans l'intellection parfaite, il y a identité absolue de l'être qui intelligenge (*al-'āqil*), de l'intellect (*'aql*) et de l'intelligible (*al-ma'qūl*). Cette identité est totale quand il y a, du côté du sujet connaissant comme du côté de l'objet connu, des réalités qui sont toutes en acte et dont toute trace d'être en puissance a été éliminée. Il est certain qu'à un tel niveau, il n'y a pas de place pour le langage, puisque l'expression dans la langue suppose une distinction nette entre celui qui parle (la première personne : *al-Mutakallim*), celui à qui la parole est adressée (la deuxième personne : *al-Mukhāṭab*) et ce dont on parle (la troisième personne : *al-ghā'ib*, l'absent). Il en résulte que l'homme qui emploie un langage, soit pour communiquer une connaissance, soit pour se l'exprimer à lui-même, se place en dehors de l'intuition. D'ailleurs le langage est un discours et s'adapte à une pensée discursive, la *dianoia* platonicienne, non à une pensée contemplative ; et d'autre part, il est une image, ou au moins un schème ; par suite, s'il n'y a pas de pensée sans image, comme le dit Aristote, il semble qu'il n'y ait pas de pensée sans langage. Puisque le philosophe a un langage, sa pensée reste imagée, et il reste bien en deçà de

(1) *Al farabi's Book of Letters*. Éd. Muhsin Mahdi. Dar El-Machreq. Beyrouth, 1969. Coll. Recherches n° 46.

l'intuition pure des intelligibles. D'ailleurs Fārābī ne cache pas que l'intellect en acte auquel l'homme accède quand les intelligibles en puissance dans le sensible sont devenus des intelligibles en acte, n'élimine pas toute trace de puissance, car lorsqu'on intellige le cheval et l'homme, il reste bien d'autres intelligibles qu'on n'intellige pas, et auxquels on reste en puissance ; en outre, on n'intellige pas à la fois tous les intelligibles qu'on connaît, si bien qu'ils gardent une certaine séparation, les uns par rapport aux autres, et qu'on est loin de saisir l'unité parfaite qui doit être celle de tous les intelligibles pensés en acte par un intellect qui est, lui-même, tout en acte.

Mais, en dépit de cette imperfection qui s'attache à la connaissance intellectuelle de l'homme, il n'en est pas moins vrai qu'il intellige de quelque manière, que lorsqu'il saisit un intelligible, son acte d'intellection s'unit à cet intelligible et que, dans cette mesure, il en a une connaissance intuitive, bien qu'imparfaite. De même que dans l'intuition sensible, nous avons un contact immédiat avec la qualité sensible dans la saisie que nous en avons, bien que cette saisie ne s'effectue qu'à travers l'opération des organes des sens, de même il nous arrive communément d'avoir une intuition intellectuelle d'un intelligible qui est, en tant que telle, une saisie immédiate, bien qu'elle ne s'effectue souvent qu'à travers des images (Aristote disait : je vois l'homme dans Callias) et plus souvent encore à travers un langage. Si telle est la situation, le problème est de savoir quelle est la forme de langage qui, pour le spéculatif, est la plus transparente, c'est-à-dire celle qui s'ouvre le plus directement sur une intuition intellectuelle ou qui la gêne le moins. Comme il est certain qu'il existe une intuition linguistique, puisque nous saisissons immédiatement le sens des mots de notre langue avec toutes ses nuances, le problème est de comprendre quelle est et doit être la relation entre l'intuition du langage et l'intuition des intelligibles.

Fārābī note la différence d'emploi d'un mot qui indique simplement un objet repérable dans le monde sensible, et de celui qui entre dans un discours. Le premier est un simple signalement : il ne reçoit aucune désinence casuelle, aucun *i'rāb*, car son seul rôle est d'appeler l'attention sur l'objet. C'est vrai surtout des

termes qui désignent des substances : cheval, arbre, pierre, etc. Ceux qui désignent les autres catégories, en tant qu'elles se rapportent à un objet sensible, reçoivent certaines formes caractéristiques qui expriment la qualification, l'action, la relation, etc. Par exemple la forme de l'adjectif de couleur : *abyaḍ*, *aḥmar* ; la forme des déterminations qualitatives ou quantitatives : *qadīr*, *kathīr*, etc. Jusqu'ici la langue n'intervient que pour donner des signalements. Mais la question devient plus intéressante, et aussi plus complexe, quand il s'agit de termes qui désignent des objets en tant qu'ils sont dans l'âme. Ils ont alors d'autres formes qui résultent des conditions du discours.

Cela étant, Fārābī distingue quatre ordres de connaissances. 1<sup>o</sup>) Il y a d'abord la connaissance de l'objet sensible au pur niveau de la signalisation. Ainsi je vois une chose et je dis : « homme », ou « blanc », ou même je me borne à le montrer du doigt. Cette chose est l'objet de désignation sensible (*al-mushār ilayhi*). 2<sup>o</sup>) Puis il y a le jugement : cette chose est cet homme, ou ce blanc. Ici apparaît sur le plan du langage un jugement avec distinction d'un sujet et d'un prédicat ; mais le sujet et le prédicat sont encore pris l'un et l'autre dans un étroit rapport au sensible actuellement perçu : cet homme, ce blanc, c'est-à-dire qu'ils restent en relation avec le signalement (marqué par les pronoms démonstratifs : *cet* homme, *ce* blanc). 3<sup>o</sup>) Ensuite on arrive à l'expression : l'homme est blanc, c'est-à-dire qu'alors on conçoit la notion d'homme et la notion de blanc, qu'on les distingue d'abord pour les réunir ensuite dans ce nouveau type de jugement proche du sensible sans doute, mais détaché du signalement. En effet, ce jugement subsume des réalités données dans la perception sensible, ce qui revient à dire qu'il peut s'appliquer directement à elles et se traduire, s'illustrer dans l'expérience concrète. 4<sup>o</sup>) Enfin, on en arrive à concevoir ce qui fait que l'homme est homme et que le blanc est blanc, c'est-à-dire l'humanité de l'homme et la blancheur du blanc, ou en d'autres termes, l'idée d'humanité et l'idée de blancheur. C'est à ce niveau que se situe la dénomination, ou activité créatrice de noms proprement dite, car c'est là que le nom devient l'objet même de la pensée, voire en un certain sens, son contenu. En effet, l'âme éprouve alors, dit Fārābī, le désir d'exprimer quelque

chose que ne saisit pas la signalisation sensible en désignant son objet. C'est ainsi que sont créés des termes qui indiquent en premier ce qui est dans l'âme, c'est-à-dire les exemplaires à la ressemblance des choses qui existent hors de l'âme. Ces termes ont à exprimer l'intelligibilité de ces intelligibles qui sont hors de l'âme. Néanmoins, ils sont plus propres à évoquer d'abord les idées qui sont dans l'âme que ces intelligibles extérieurs, parce qu'ils sont un produit de la pensée réflexive, comme nous allons le voir.

Ainsi Fārābī distingue nettement entre l'intelligibilité des termes et l'intelligibilité qui serait saisie immédiatement, intuitivement et directement dans le sensible même, comme ce serait le cas si, selon la formule d'Aristote, on voyait l'homme dans Callias. Mais l'intelligibilité des termes donne accès à l'intelligibilité des intelligibles eux-mêmes, totalement séparés de la matière et du sensible. Néanmoins, il est des philosophes qui jugent de la réalité extérieure d'après le modèle de la réalité sensible et qui nient par suite qu'il puisse exister réellement des choses correspondant à ce qu'expriment les mots, tels que la blancheur, la noirceur, la longueur. Ils estiment au contraire que ce qui existe c'est le blanc, le noir, le long. D'autres vont plus loin encore et nient que le blanc, le noir, le long aient eux-mêmes une existence ; d'après eux, il n'existe que ce blanc, ce noir, ce long, et dans ce sens, ils vont jusqu'à soutenir qu'il n'y a aucune unité qui se dégage de ce qu'indiquent les objets de désignation sensible ; c'est-à-dire que le seul jugement réel est du type : cet homme est cet homme ; ce blanc est ce blanc, etc. On reconnaît là la doctrine des Mégariques. Elle mène à la destruction de l'existence même des intelligibles.

Fārābī critique cette attitude en alléguant la réalité de la communication entre les hommes, ce qui est le propre de l'homme et du langage humain. C'est un fait que l'homme parle et qu'il s'adresse à des interlocuteurs, que ce faisant, il se fait comprendre. C'est un fait que l'enseignement existe et que le disciple apprend quelque chose de son maître, qu'une lumière passe de l'un à l'autre et qu'il se réalise une compréhension (*fahm*) et une intercompréhension (*tafāhum*). Cette compréhension des termes qu'emploie le sujet parlant, termes qui, de toute évidence, ne

sont pas de simples instruments de signalement, est la preuve irréfutable de l'existence de l'intelligible. Donc, si le langage réflexif est, en un sens, un obstacle à l'intuition directe et immédiate des intelligibles, en un autre sens, il est le témoin parfaitement véridique et irrécusable de l'existence de ces intelligibles. La *mafḥūm*, le compris, est en nous le fondement du *ma'qūl*, l'intelligé.

Si on prend les deux derniers ordres de connaissances énumérés par Fārābī, on aperçoit une différence importante. Les mots qui relèvent du troisième ordre se rapportent à des notions qui contiennent en puissance l'objet de désignation sensible : ainsi le mot homme peut s'appliquer à Zayd, à 'Amr et à tout autre individu humain. Mais les termes qui relèvent du quatrième ordre doivent recevoir dans la langue des formes particulières pour indiquer au contraire que les idées qu'ils expriment sont séparées du sensible : c'est le cas des mots « humanité » et « blancheur ».

De ces deux types de mots, quel est celui qui est premier et principe (*aṣl*) de l'autre ? Ici Fārābī touche à un problème posé par les grammairiens arabes, celui du *maṣḍar*. Le *maṣḍar* est un nom d'action qui exprime l'idée du verbe et qui normalement en arabe correspond, quant au sens et à la fonction, sinon quant à la nature, aux termes abstraits du grec. La blancheur se dit en arabe *bayāḍ*, qui est le *maṣḍar* du verbe *bāḍa* (être blanc, « blanchoyer ») et pourrait se rendre en français par le terme « blanchoiement ». C'est le fait, l'acte d'être blanc grâce auquel une chose est blanche. Or les grammairiens arabes discutent pour savoir si le *maṣḍar* est la forme dont dérivent et les verbes et les autres mots, substantifs et adjectifs, si par conséquent il est le principe des autres formes ou s'il dérive au contraire d'autres formes telles que la racine trilitère du verbe. Fārābī évoque ces deux doctrines. Il est clair qu'elles ont des conséquences philosophiques importantes, car si le *maṣḍar* est principe, il en résulte que, dans la connaissance, c'est par l'idée de blancheur que nous saurons intellectuellement qu'une chose est blanche ; ainsi Platon soutenait dans le *Phédon*, que c'est par l'idée d'égalité que nous savons que deux choses sont égales. Au contraire si le *maṣḍar* est dérivé, on connaîtra d'abord les

notions du troisième ordre, l'homme, le blanc, et à partir d'elles, les notions du quatrième ordre, l'humanité et la blancheur.

Or, quand nous disons : le blanc, nous signifions deux choses à la fois : d'une part un sujet qui est blanc, d'autre part la blancheur qui lui appartient et qui fait qu'il est blanc. C'est cet élément intelligible qui nous fait comprendre et par conséquent intelligible qu'il est blanc. Donc de « blanc » (*abyaḍ*), on peut séparer la blancheur et l'exprimer par le *maṣḍar* « *bayāḍ* », qui note l'intelligibilité du blanc, le blanc étant quant à lui une notion qui contient un sujet en puissance. On va donc du blanc au sujet blanc. Par conséquent, si dans l'ensemble « sujet-blanc » le sujet est en puissance, le blanc en tant que tel est en acte et n'est rien d'autre que l'élément intelligible de cet ensemble. Le nom de blancheur (*bayāḍ*) n'est que le nom donné à cet intelligible pris à part.

Il faut faire ici une remarque : si dans les choses sensibles, les intelligibles sont en puissance, dans la pensée, ils ne peuvent être qu'en acte, ou n'être pas. Mais toute pensée est pensée d'elle-même : je pense que je pense ; je sais que je sais. Il suffit donc qu'il y ait une pensée pour qu'elle se saisisse comme une saisie des intelligibles, qui sont en elle. Donc puisque l'élément intelligible de l'ensemble « sujet-blanc » est dans la pensée, la pensée qui se pense, pense en même temps en acte l'intelligibilité du sujet-blanc, c'est-à-dire la blancheur.

Mais si le mot *bayāḍ* (la blancheur) qui est un *maṣḍar*, est le principe d'où dérive *abyaḍ* (blanc), que dirons-nous de tous les cas où nous avons un nom qui est un nom dérivé, par exemple « homme » (*insān*) et qui ne dérive pas d'un *maṣḍar* ? On va former dans ce cas un terme : *insāniyya* qui, bien que de toute évidence tiré de *insān*, donc dérivé, tiendra la place et jouera le rôle d'un *maṣḍar*.

On sait que le lexique philosophique, théologique et mystique de l'arabe s'est chargé et surchargé de termes en *iyya*, formés sur l'adjectif relatif en *iyy* (tel *insāniyy<sup>un</sup>*) (humain), et dont Louis Massignon se demandait s'ils n'avaient pas été en partie fabriqués par imitation des mots grecs abstraits en *εια* (par exemple *ἀληθεια* : la vérité). Mais ce qui est sûr, c'est qu'il se fit un véritable abus de ces formations conventionnelles. Pour



Fārābī, elles ne sont justifiables que si elles tiennent lieu de *maṣḍar*. Forger de tels néologismes, à partir de mots dérivés, alors que le *maṣḍar* existe, est un procédé contestable qui aboutit à la création de termes complètement dépourvus d'utilité. Ainsi, alors que la langue arabe possède le *maṣḍar* « *bayāḍ* », à quoi sert-il d'inventer le terme *abyaḍiyya* formé sur l'adjectif *abyaḍ* ? Cela correspondrait à une réflexion au second degré de la pensée sur elle-même, à une pensée de la pensée de la pensée. Mais cela, dit Fārābī, ne nous apporte rien de plus que le premier degré de la réflexion, la pensée de la pensée ; par suite le mot *abyaḍiyya* n'ajoute aucune signification nouvelle au mot *bayāḍ*, et il est inutile.

Nous avons fait cette démonstration, en suivant Fārābī, et en prenant des termes qui expriment une qualité : le blanc et la blancheur. Un raisonnement analogue s'appliquerait jusqu'à un certain point à un mot qui exprime une substance, c'est-à-dire un être qui ne subsiste pas dans un sujet. Car le mot « homme » (*insān*) renferme lui aussi deux éléments liés : l'un en acte qui est l'intelligible qui fait comprendre ce qu'est l'homme et qui est connoté à part par le mot « humanité » (*insāniyya*) ; l'autre en puissance qui peut être Zayd, ou 'Amr ou n'importe quel individu humain dont la réalité est substantielle. Mais comme il s'agit ici de substances qui sont objets de définitions par le genre et la différence, on peut se demander s'il en est exactement de l'homme comme du blanc, et si, quand on dit « homme », on ne désigne pas un être qui est soit tout entier en acte, soit tout entier en puissance. S'il s'agit d'un être en puissance, les deux éléments qui sont contenus dans la signification du mot « homme » le sujet et l'intelligible, sont l'un et l'autre également en puissance. Mais puisque l'intelligible dans la pensée est forcément en acte, ainsi que nous l'avons vu, il va en résulter que le sujet existera également en acte.

Dans ces conditions, le mot « homme » désignera en acte à la fois ce qui est comme la forme ou la différence spécifique (c'est-à-dire l'élément intelligible) et ce qui est comme la matière et le genre (c'est-à-dire le sujet : l'animal, la substance). Que dirons-nous alors de l'humanité, qui est à l'homme, ce que la blancheur est au blanc ? Est-elle matière ou forme ? genre ou

différence ? Si elle est forme et différence, elle sera la quiddité abstraite de la matière et prise sans le genre, c'est-à-dire que l'humanité désignera seulement ce qui est humain dans l'animal raisonnable sans référence à l'animal. Elle ne sera pas un composé de l'animalité et de la rationalité, mais elle sera la rationalité seule. Une telle conclusion n'est pas admissible, car ce qui fait l'intelligibilité de l'homme peut-il laisser totalement de côté l'animal, c'est-à-dire le genre ? Car alors, l'homme serait le raisonnable ; or si le raisonnable implique un sujet en puissance, non en acte (par exemple s'il peut s'appliquer aux anges et aux hommes), il n'a pas plus le pouvoir de signifier à lui tout seul l'homme que l'animal n'a pouvoir de le signifier à lui tout seul. On ne peut donc concevoir l'homme sans concevoir à la fois en acte l'animal et le raisonnable, à la différence du blanc que l'on peut concevoir sans concevoir la neige ou la craie. Et si l'humanité exprime l'intelligibilité de l'homme, elle doit exprimer la relation constitutive de l'homme qui est celle de l'animal et du raisonnable. Par suite dans le cas d'un nom de substance, le sujet, en tant que matière ou genre, doit exister en acte car il s'agit d'un genre déterminé et unique ; ce qui n'existe qu'en puissance, c'est le sujet individuel, Zayd ou 'Amr, dans l'exemple de l'homme. Au contraire, un nom de qualité comme blanc n'est lié à aucun genre, à aucune espèce déterminés. Un animal, une fleur, une pierre peuvent être blancs. Le sujet enveloppé en puissance par un tel nom de qualité est toujours un pur sujet qui peut relever de plusieurs genres ou de plusieurs espèces. Ainsi dans le cas des substances, il ne peut y avoir d'expression de leur intelligibilité que par des *maşdars* qui ne coupent pas leur relation constitutive, qui ne divisent pas entre la matière et la forme, le genre et la différence. Il faut sans doute dégager la quiddité, la forme et la différence, mais sans les exprimer par des noms dérivés ; ce qui veut dire, dans le cas de l'homme, que la rationalité ne saurait jouer un rôle de *maşdar*. Quoique constitué, comme *insāniyya*, sur un substantif, 'aql (raison) d'où on a tiré 'aqliyya, ce terme apparaît ici avec son sens dérivé, parce qu'il se réfère à un seul des deux éléments indissociables d'une réalité composée : l'animal raisonnable. Au contraire, *al-'aqliyya* serait un *maşdar*, si on prenait ce terme

pour désigner l'intelligibilité du nom de « raisonnable » (*'āqil*). Il envelopperait alors en puissance un sujet qui pourrait être soit une substance vivante corporelle (un homme), soit une substance vivante incorporelle et spirituelle, un ange, c'est-à-dire des sujets relevant de genres différents, qui sont différents genres de substances.

Les idées de Fārābī sur le langage et la pensée offrent plusieurs sortes d'intérêt. D'abord, elles font un très ingénieux usage des conceptions que les grammairiens arabes se sont faites du *maṣḍar* et de la dérivation (*ishṭiqāq*). En second lieu, elles donnent une réponse très nuancée au problème du statut philosophique des termes abstraits en *iyya* et apportent une importante contribution à l'éclaircissement de la question des *iṣṭilāḥāt* en relation avec la doctrine des concepts et des idées, et avec la tentative d'accorder sur ce point la pensée de Platon et celle d'Aristote. En troisième lieu, elles mettent en valeur le rôle de la compréhension (*fahm*) dans l'intellection : comprendre, c'est recevoir une lumière, une sorte de révélation. Il y a donc un étroit rapport entre l'illumination par le *maḥmūm* et l'illumination par le *ma'qūl*. Ce qui est saisi dans la clarté de la compréhension est exprimé par des mots. Quand ces mots sont bien formés et qu'il en est fait bon usage, ils sont parfaitement transparents à ce qu'ils ont alors le pouvoir de faire comprendre. Leur matérialité est pour ainsi dire résorbée dans l'éclat lumineux de la compréhension. Ils sont objets d'une intuition linguistique, aisément identifiée avec l'intuition compréhensive, et, bien qu'en eux-mêmes, ils soient des intermédiaires entre la pensée qui intelligen et l'objet intelligible, bien que, par conséquent, ils fassent un certain écran à l'intuition intellectuelle, en fait, ils s'effacent si discrètement, que l'intuition linguistique qui leur est attachée se transforme aisément en cette intuition immédiate des intelligibles par l'intellect qui est le terme de toute recherche de la vérité selon Fārābī. Car à ce terme, *'āqil* est identique à *'aql* qui est identique à *ma'qūl*.

Roger ARNALDEZ  
(Paris)

# THE EMERGENCE OF THE MAMLUK ARMY

---

It is now a quarter-century since David Ayalon began publishing his admirable series of articles on the armies of Mamluk Egypt. In most fields, a group of studies so richly documented and vigorously written would surely have inspired a very considerable literature. But Islamic historical studies are thinly held, and nothing of the sort has happened; to this day, Prof. Ayalon remains the only serious student of Mamluk military institutions. Hence, many of the problems which he first posed in 1953-1954 have remained not only unresolved but almost unnoticed (1).

Among the most significant and difficult of these is the relationship between Ayyubid and Mamluk military institutions. For Prof. Ayalon, who is an energetic advocate of the essential unity of Egyptian history, and who sees the Mamluk sultans as continuing the work of their Ayyubid predecessors without a break, the problem has been to identify Ayyubid examples of (or precedents for) characteristic Mamluk practices. In the

(1) Four of Prof. Ayalon's studies in particular will be important for this paper: a) "Le Régiment Bahriyya dans l'armée mamlouke", *REI* (1951), 133-141—abbr. "Bahriyya"; b) "The Wafdiyya in the Mamluk Kingdom," *IC*, XXV (1951), 89-104—abbr., "Wafdiyya"; c) "Studies on the Structure of the Mamluk Army," *BSOAS*, XV (1953), 203-228, 448-476; XVI (1954), 57-90—abbr., "Structure," I, II, III; d) "The Great Yasa of Chingiz Khan: a Re-examination," *SI*, XXXIII (1971), 97-140 (part A); XXXIV (1971), 151-180 (part B); XXXVI (1972), 113-158 (part C<sub>1</sub>); XXXVIII (1973), 107-156 (part C<sub>2</sub>)—abbr., "Yasa," A, B, C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>.

event, as he frankly admits, this has not proved easy, and differences are far more visible than similarities, at least in points of detail. Thus, it is hard to see any but a verbal relationship between the elite Ayyubid *ḥalqa sultāniyya* and the lowpaid reserve troopers who made up the Mamluk *ḥalqa* <sup>(1)</sup>. Likewise, the characteristic Mamluk officer ranks (*amīr mi'a*, *amīr ṭablkhānāh*, etc.) are rarely cited during the first decades of Mamluk rule, and are all but unknown under the Ayyubids <sup>(2)</sup>. Finally, whereas the Ayyubid princes used *mamlūk* recruits chiefly as a supplement to the free-born troops who were the bulk of their armies, the Mamluks made slave recruitment the very foundation of the army and the state <sup>(3)</sup>. But in spite of such difficulties, Prof. Ayalon has continued to argue for the fundamental unity of the Ayyubid and Mamluk periods, and one must concede that he is supported by the opinion of observers as illustrious as al-Qalqashandī and al-Maqrizī. <sup>(4)</sup>

Nevertheless, it is not at all clear that the Ayyubid and Mamluk regimes are best comprehended and studied as a single entity. In some key respects, they seem to present sharply contrasting political systems. First, for most of its history, the Ayyubid Empire was properly a confederation of autonomous principalities, whose cohesion depended not on formal administrative arrangements but on kinship links within the ruling family. On the other hand, the Mamluk Empire was in principle (and normally in practice) a centralized autocracy. Second, within the Ayyubid confederation the Syrian principalities were an equal and often rather fractions partner with

(1) Ayalon, "Studies," II, 448-450.

(2) Ayalon, "Studies," II, 471.

(3) Ayalon, "Studies," 465-466, 474. *Idem*, "Bahriyya," 133.

(4) Most recently in "Yasa," C<sub>1</sub>, 156-158. Al-Qalqashandī, in his historical survey of the organization of the Egyptian state, identifies three periods: from the Conquest to the end of the Ikhshidids; the Fatimids; "from the beginning of the Ayyubid regime to our own time." (*Subh*, III, 467-525; IV, 5-72). As for al-Maqrizī, his conception of this unity emerges in part from the anachronistic terminology which he imposes on his account of the Ayyubid period, but even more from the prominence of this latter in his *Sulūk*—in the edition of Ziyāda, 320 pages out of the 360 devoted to the pre-Mamluk dynasties of Islam. The Ayyubids, in short, are portrayed as precursors of the Mamluks.

Egypt. Under the Mamluks, Syria was an Egyptian province. Third, the hereditary principle was a basic element of the Ayyubid polity; among the Mamluks it existed on sufferance. Finally, even though the Ayyubid armies were not always loyal servants to the dynasty, they were nevertheless an instrument of state and did not aspire (until the end) to seize power in their own name. With the Mamluk regime, the army was the state. (1)

If observations of this kind are valid, then the Ayyubid army was operating within an altogether different socio-political milieu than was the Mamluk army. And if that is true, then the differences between the two military systems are not merely technical matters of organization and recruitment, but reflect basically different functions. In that case, we cannot treat the Ayyubid army merely as the prototype (with some odd or deviant features of its own) of a "classical" Mamluk military system. Rather, the Ayyubid military order must be studied as a definable system in its own right, one which derives its intelligibility and significance from its specific socio-political milieu and not from its resemblances to some later system. The emergence of the Mamluk army, then, should not be understood teleologically, as if it were the realization of a trend long implicit in the logic of events, but as a series of responses to specific historical situations and to a changing socio-political context.

It would of course be foolish and misleading to pass over the many shared elements in the Ayyubid and Mamluk military systems, elements which were plainly transmitted from the earlier to the later order of things along with the transfer of power from the Ayyubid dynasty to its erstwhile household

(1) The Ayyubid political system is discussed at length in my forthcoming *From Saladin to the Mongols: the Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (in press, State Univ. of New York Press, Albany, N. Y.); the most valuable short reference is Claude Cahen, "Ayyūbids," *EI*<sup>2</sup>, I, 796-807. On Syria's role in the Mamluk kingdom, the formalistic study of M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (Paris: Paul Geuthner, 1923), is of little help. More suggestive are some comments in Ayalon, "Studies," I, 203, n. 1; II, 466-467; *idem*, "Yasa," *C1*, 132, n. 1.

guards, and which were doubtless accepted by these latter as almost axiomatic to any conceivable military structure. Both were largely financed through some form of the *iqṭā'*, a system of assigning specified land-tax revenues to the members of the officer corps in return for military and administrative services by them. Both relied on a mode of warfare derived from that used among the Turkish peoples of Inner Asia. Both refused to allow any regular military role to the Arabic-speaking native inhabitants of Egypt and Syria, though certain Bedouin tribes of the area were called upon for auxiliary troops on specific occasions. Both, finally, relied on Turkish slave-recruits (*mamlūks*) as a vital element of the army, particularly in such elite units as the household guards.

But even granting these important similarities, Ayyubid armies had their own special characteristics which set them quite apart from the "classical" Mamluk structure. First—an obvious but critical point—after the death of Saladin there was no single Ayyubid army, but rather a group of armies, each attached to one of the several principalities. Each such army was recruited and organized according to the traditions, needs, and capacities of its principality, and each had its own officer corps. The differences between these local armies were not fundamental, but they sufficed to give each a certain individual character.

On the one hand, many amirs had long-standing family ties to the region where they served, and thus represented at least a rudimentary landed aristocracy within their principalities. This tendency was of course more marked and longer-lived in some places than in others. The court and army of Aleppo especially were filled with men whose families had risen to prominence under Nūr ad-Dīn.<sup>(1)</sup> Damascus (including Palestine) began to develop such an hereditary aristocracy after Saladin's reconquest in 1187-1188, but this trend was choked off by the turmoil of the long succession crisis (1193-1201) and

(1) Documented in detail in *From Saladin to the Mongols*; the most convenient reference is Kamāl ad-Dīn ibn al-'Adīm, *Zubdat al-Ḥalab fī Ta'rīkh Ḥalab*, ed. Sāmī ad-Dahhān, III (Damascus: Institut français de Damas, 1968).

then again by the crisis provoked by the Fifth Crusade (1217-1221). Thereafter, the city's turbulent history ensured that no new group of this kind would have time to gain a foothold. <sup>(1)</sup> Even such a modest center as Hama could display the service of the Kurdish family of Ibn Abī 'Alī al-Hadhbānī. <sup>(2)</sup>

It is, however, easy to overstress the local ties of the Ayyubid military leadership. The very multiplicity of principalities, not to mention the incessantly shifting diplomatic situation, encouraged many amirs to pursue a career as soldiers of fortune. Thus, Sayf al-Dīn 'Alī b. Kiliç, a member of an old Aleppan military house, was *muqṭa'* of Ra'bān in North Syria on behalf of the prince of Aleppo from 1218 to 1236. At that point, he and his brother left Aleppo to join the service of al-Kāmil Muḥammad of Egypt. Sayf ad-Dīn remained in Egypt until aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb's seizure of power in 1239, when he left to take service with an-Nāṣir Dāwūd of Kerak and was assigned the fortress of 'Ajlūn in *iqṭā'*. Here he remained, effectively an independent ruler, until his retirement to Damascus in 1245, shortly before his death. <sup>(3)</sup> An equally complex career was followed by Sa'd ad-Dīn ibn Ḥamawiya al-Juwaynī, cousin to the famous Awlād ash-Shaykh of Egypt. He began his career as governor of Shawbak (Montréal) on behalf of al-Mu'azzam 'Isā of Damascus. He remained in Damascus during the reign of al-Ashraf Mūsā as well, but in 1238 he went to Mayyāfāriqīn, where he remained in the service of al-Muẓaffar Ghāzī for some six years. After al-Muẓaffar's death, he went to Egypt to take service with aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb. His Egyptian phase lasted until 1255, when the lack of opportunity under the new Mamluk regime forced him to go again to Damascus. But discouraged by conditions there, he quickly gave up his military career altogether and took up the life of a Sufi until his death in 1276. <sup>(4)</sup> Less complicated paths were followed by such men

(1) Discussed in chs. II, III, and IV of *From Saladin to the Mongols*. The one real exception in later times was 'Izz ad-Din Aybeg al-Mu'azzamī, Lord of Salkhad from 1211 to 1247; see E. Littmann, "Aybak," *ET*<sup>3</sup>, I, 780.

(2) *IW*, IV, 129, 259, 270-274, 283, 319.

(3) A summary of his career in *IW* II, 365.

(4) *Mémoires, passim*.



as Ḥusām ad-Dīn ibn Abī ‘Alī al-Hadhbānī, who began in the service of the princes of Hama and then attached himself to the varying fortunes of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb (first in Egypt, then in the Jazīra, then in Egypt again), or Jamāl ad-Dīn Aydughdī al-‘Azīzī, who abandoned the service of Aleppo to become one of the most important military chiefs of the early Mamluk regime. (1) Some indication of how mobile the amirs were might emerge from one statistic: out of 38 amirs who are known to have sponsored architecture in Damascus between 1193 and 1260, we can identify the place of birth and upbringing of 13 individuals; out of these 13, only 2 were natives of Damascus—the others had begun their careers in Egypt, North Syria, the Jazīra, and (in one case) even Iran. (2)

It emerges from our discussion, then, that the Ayyubid armies differed from one another in that partially distinct local military aristocracies had established themselves in the various principalities. It is also possible that the local armies differed according to the proportion of “old family” versus “immigrant” amirs among their officer corps. Though the data presently available allow no conclusions to be drawn on this point, the following hypothesis may be a plausible one. The three North Syrian principalities—Aleppo, Hama, and Homs—which were established by the middle of Saladin’s reign and where direct hereditary succession was never seriously disturbed, are most likely to have been characterized by firmly established military aristocracies. As for Damascus, which never succeeded in establishing an uncontested succession after the death of al-Mu‘azzam ‘Isā in 1227, one would expect to find its officer corps dominated by newcomers and soldiers of fortune. The same would probably be true for the fluid and ill-defined principalities of the Jazīra. Egypt, finally, with its great

(1) On the former, *IW* (MC 119), ff. 111<sup>r</sup>, 148<sup>v</sup>-149<sup>r</sup>; (BN 1702), 322<sup>r</sup>, 323<sup>r</sup>, 350<sup>r</sup>, 370<sup>r</sup>-372<sup>v</sup>; *Y* II, 77-83. On Aydughdī, *Y* II, 350-354.

(2) These figures are derived from the tables of a study now in progress, *Architectural Patronage in Ayyubid Damascus*; the tables, in turn, are based on an exhaustive census of the topographical literature written in medieval Damascus (‘Izz ad-Dīn ibn Shaddād, Ibn ‘Abd al-Hādī, an-Nu‘aymī, *et al.*), as well as contemporary chronicles, inscriptions, modern archaeological studies, etc.

wealth and military preponderance, must certainly have attracted a good many men who had begun their careers elsewhere, but here the fact of substantial numbers of immigrant amirs need not imply the displacement of an established "native" military elite.

The armies of the Ayyubid principalities were of course not distinguished from one another merely by the composition of their officer corps. A second element of difference is provided by the varying groups used as auxiliary forces. Thus, Aleppo was able to draw on the Türkmen tribes of its hinterland (especially the Yürük/Ar. Yārūqiyya), while Damascus looked to the Arab tribes of Central Syria and Egypt to those of the Delta. <sup>(1)</sup> To what extent this ethnic difference affected the structure of their regular forces is hard to say. It may be that Aleppo could use its Türkmen troops as quasi-regulars, as opposed to the Arab auxiliaries of Damascus and Egypt, who were used exclusively to raid an enemy's villages or harass his communications, but never appear as main-force units in a pitched battle. Certainly the Türkmen had been so used in the twelfth century as late as Nūr ad-Dīn's third Egyptian expedition in 1168. Moreover, at least two amirs of Türkmen origin (Badr ad-Dīn Doldurum al-Yārūqī in the 1180's and 1190's, and Jamāl ad-Dīn ibn Yaghmur al-Yārūqī under aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb) rose to the very highest levels of the Ayyubid political and administrative system. <sup>(2)</sup> But again, the present state of

(1) The Arab tribes of the region are discussed in H. A. R. Gibb, "The Caliphate and the Arab States," in *A History of the Crusades*, ed. by K. M. Setton (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1955), I, 87 ff.; and in A. S. Tritton, "The Tribes of Syria in the Fourteenth and Fifteenth Centuries," *BSOAS* XII (1947-48), 567-573. Neither of these deals with the situation in Ayyubid times, of course. On the Türkmen tribes, see Faruk Sümer, *Oğuzlar* (2nd ed., Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), 132-134, 175-176; and Cl. Cahen, "Les tribus turques d'Asie Occidentale pendant la période seljukide," *WZKM* LI (1950), 178-187.

(2) The different status of Türkmen *vs.* Arab tribesmen seems to be reflected in the differing values of the money of account (*dīnār jayshī*) used in figuring the salaries of each group. According to Ibn Mammāṭī, the *dīnār jayshī* used to calculate the incomes of regulars (Turks, Kurds, and Türkmen) was equal to one gold *dīnār*, while that used as the basis for Arab auxiliaries was equal only to one-eighth of a gold *dīnār*. H. Rabie, *The Financial System of Egypt, A. H. 564-741/ A.D. 1169-1341*, London Oriental Series, vol. 25 (London: Oxford Univ. Press, 1972), 48.

our knowledge does not permit definite conclusions on this point.

The third (and perhaps the most important) area of difference among the Ayyubid armies is that of size. Exact figures are not possible, but reliable and useful estimates are within our grasp. By far the largest single force within the Ayyubid confederation was of course the army of Egypt. Gibb estimates a regular force of some 9000 cavalry after Saladin's reforms of 577/1181, in addition to the Sultan's personal guard of 1000 cavalry. And al-Yūnīnī, referring to the work of Baybars, claims that under aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb Egypt used to maintain 10,000 cavalry. Finally, Ibn Wāṣil, in a comparison of the forces of al-Kāmil and al-Mu'aẓẓam in 621/1224, states that the former had 12,000 cavalry.<sup>(1)</sup> It should be added that everything we know of actual campaign forces during the Ayyubid period is consistent with these figures.

As for Damascus, Ibn Wāṣil gives its forces under al-Mu'aẓẓam (1218-1227) as 3000 cavalry. This is three times the size of the garrison that Gibb would assign to the city in Saladin's day, to be sure, but Gibb's figure (insofar as it is not sheer guesswork) and Ibn Wāṣil's are not really measuring the same thing. First, Gibb's figure refers to a garrison stationed in Damascus, while Ibn Wāṣil's refers to the army of a principality which included Palestine, Transjordan, and the Ḥawrān as well as the city and its environs. Second, Saladin's garrison, as of the date for which we have a figure (574/1178), apparently represents merely the fragment of Nūr ad-Dīn's army which happened to be there when he occupied the city, and which was then incorporated into his own forces.<sup>(2)</sup>

We have no figures for Aleppo in the decades after Saladin. The most reasonable thing might be to posit an army the same size as that of Damascus—i.e., 3000 cavalry permanently

(1) H. A. R. Gibb, "The Armies of Saladin," in Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. by S. J. Shaw and W. R. Polk (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), 77-78, 81. *IW* IV, 209. *Y* III, 261-262.

(2) Gibb, "Armies of Saladin," 78-79. *IW* IV, 209. Nikita Elisséeff, *Nūr ad-Dīn: un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades* (3 vol. Damascus: Institut français de Damas, 1967), 722-723.

registered in the *dīwān*—on the assumption that both principalities had roughly equal financial resources to draw on. On the other hand, there is some circumstantial evidence to suggest that Aleppo maintained a relatively modest regular army, which it supplemented at need with Türkmen and Arab tribal auxiliaries. (1)

As for Homs and Hama, we can at present do no better than follow Gibb's suggestion of 1000 regular cavalry for the latter, adding that Homs, constantly at loggerheads with its neighbor, could not have afforded to maintain a lesser force. (2)

In addition to the four major Syrian principalities, there were a number of other centers which were from time to time held by Ayyubid princes or clients as more or less autonomous appanages—e.g., Kerak, Baalbek, Bānyās, Bosra. However, we do not know whether the troops supplied by these appanages should be included in the figures already established for the larger principalities, or whether they represent additional forces. In any case, they cannot have added up to any large number.

The Ayyubids' Jaziran possessions (the so-called al-Bilād ash-Sharqiyya) must plainly have supported a substantial body of troops, but it is very difficult to achieve any just estimate of the number. Gibb, basing himself on a passage in Ibn al-Athīr, supposes the Jaziran armies (exclusive of Mosul) to have numbered some 4000 regular cavalry. The figure is a plausible one, but the enormous political and administrative complexity of the area after the death of Saladin makes it unfeasible to apply this figure uncritically to later Ayyubid times. The fact that the Ayyubids made great efforts to hold and expand their domains here, and that the region was the focus of incessant and large-scale warfare between the Ayyubids

(1) An Aleppan force sent against the Khwarizmian freebooters in the Jazira in 638/1240 numbered 1500 horsemen, but we cannot say what proportion these were of the total army. *IW* (BN 1702), 342<sup>v</sup>; Ibn al-'Adim, *Zubda*, III, 250; *SIJ*, 486-487. Gibb, "Armies of Saladin," 79-80, supposes that Saladin maintained a force of only 1000 here.

(2) Gibb, "Armies of Saladin," 79. On the other hand, there is a passage in al-Yūnīnī (II, 85-87) which would imply that the army of Homs had at most 500 regulars: a force of 400 Ḥamawī cavalry in 637/1239 is said to have "equalled and even surpassed the 'askar of Homs."

and their Zengid, Khwarizmian, and Rum Seljukid neighbors, may suggest that its standing forces had to be expanded to some degree. One bit of data from the late Ayyubid period is available, however, and provides a point of repair in spite of the changed circumstances of the period. According to a passage in Ibn Shaddād which seems to refer to the reign of an-Nāṣir Yūsuf II (1236-1260), the three main centers of Diyār Muḍar (Ḥarrān, Edessa, and Sarūj) and their dependent villages were together supposed to furnish 1800 cavalry. Since Ayyubid control was both partial and highly variable in the other districts east of the Euphrates (Diyār Bakr, Diyār Rabī'a, and the Lake Van region), Gibb's figure of 4000 regular cavalry is probably as good an estimate as we can make. <sup>(1)</sup>

Altogether, then, the regular forces of the Ayyubid confederation added up to a fairly substantial total of 22,000 or slightly more. On the other hand, the armies of the several principalities (even of Egypt) were of a distinctly modest size. <sup>(2)</sup> And this is a point of high importance for a second basic characteristic of the Ayyubid military system. We can describe this system, on the basis of our discussion so far, as a congeries of administratively and politically distinct armies, none of them very large, yoked together only by personal and diplomatic ties among the princes whom they served. Largely because of the lack of an overall structure and the smallness of the individual armies, the Ayyubid military system also displays a general simplicity in internal organization. One sees this simplicity in two areas in particular—in the subdivisions within each army, and in the hierarchy of rank and office among the officer corps.

(1) Gibb, "Armies of Saladin," 80-81. Ibn Shaddād, *al-A'lāq al-Khaṭīra fī Dhikr Umarā' ash-Shām wa-l-Jazīra* (Bodleian Libr., Marsh 333), ff. 20<sup>r</sup>-21<sup>r</sup>, 30<sup>r</sup>-v, 32<sup>v</sup>. The figure of 4000 does not represent a single force; for most of the Ayyubid period, the Jazīra was divided up among three Ayyubid princes. Nor does this total include the numerous but petty holdings of the Artukids and Zangids in the region.

(2) Modest at least relative to the preceding and following periods. On the size of the Fatimid armies, see Gibb, "Armies of Saladin," 76; and A. S. Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany: State Univ. of New York Press, 1972), 20, 70, 73-75. On the size of the Mamluk armies, see Ayalon, "Studies," I, 222-223; III, 70-73.

The standing forces of a given principality are referred to in our texts by the term *‘askar*, or sometimes by the plural *‘asākir*: e.g., *‘askar Ḥalab*, *al-‘asākir al-Ḥalabiyya*, *‘askar Ḥamāh*, *al-‘asākir al-Miṣriyya*.<sup>(1)</sup> On the other hand, an *‘askar* is sometimes attached to a person rather than a locality: *‘askar al-Malik al-Kāmil*, *‘asākir al-Malik al-Kāmil*, etc.<sup>(2)</sup> This range of usage—now singular, now plural, here linked to a person, there to a locality—creates a very real ambiguity, and compels us to inquire more closely into the exact significance of this term. In the twelfth century, according to Gibb and Elisséeff, an *‘askar* was the contingent of troops recruited and maintained by each prince or important amir, with its members’ names and stipends permanently inscribed in the official registers.<sup>(3)</sup> This definition seems applicable—or at least not contradictory—to many of the cases cited in Ayyubid texts. Thus, the *‘askar al-Malik az-Zāhir* would refer to the personal regiment of this prince, while an expression like *‘asākir al-Malik al-‘Ādil* might signify either the whole group of *‘askars* (his own and those of his amirs) subject to muster by this ruler, or possibly the several corps which constituted the forces directly maintained by him (e.g., the *‘Ādiliyya* corps recruited personally by him, plus the “royal regiments” which he had inherited from his predecessors, such as the *Ṣalāhiyya*, *Asadiyya*, etc.) Nor is this line of attack weakened by the very common linking of *‘askar/‘asākir* to a locality. Expressions like *al-‘asākir al-Miṣriyya* or *al-‘asākir al-Ḥalabiyya* could refer to the whole body of contingents maintained within those principalities and hence ultimately subject to their rulers.

It would be a mistake, however, to equate *‘askar* with “personal regiment of a prince or amir” in any strict way, though at times the term is plainly used in this manner. One difficulty arises from formulae like *‘askar Ḥalab*, *‘askar*

(1) A full array of such terms can be found in *IW* III, *index* 428-429. They can of course be duplicated in the other sources for the period—Ibn al-Athīr, Sibṭ ibn al-Jawzi, etc.

(2) *Ibid.*

(3) Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades* (London: Luzac, 1932), 32-33. Elisséeff, *Nur ad-Din*, III, 722.

*Dimashq*, etc. In some contexts, it may be that these phrases refer to the standing garrison of a principality capital, or to those troops (normally resident in the capital, of course) directly maintained by the prince. But in many cases there is no doubt that the whole body of troops within the principality (not only its capital) is intended. <sup>(1)</sup> Second, there is a text to demonstrate that *'askar* (*fulān*) means not only the corps personally recruited and maintained by a given prince, but all the regular forces of his principality: speaking of al-Mu'azzam 'Isā of Damascus (d. 1227), Ibn Wāṣil states that

his *'askar* was nearly 3000 cavalry, and none of his brothers had a soldiery (*jund*) like these as regards their superb adornment and beautiful outfitting. With this little *'askar* he could hold his own against his brothers al-Malik al-Kāmil [of Egypt] and al-Malik al-Ashraf [of the Jazīra]. Al-Malik al-Kāmil was afraid of him, because of his awareness of the inclination and love of the *'askar* of Egypt for [al-Mu'azzam] and because of their knowledge of [al-Mu'azzam's] care and concern for the soldiery (*jund*). And so al-Malik al-Kāmil did not dare move against Syria, even though he was a powerful king and his *'askar* approached 12,000 [cavalry], believing that if he marched into Syria most of his *'askar* would desert him for al-Malik al-Mu'azzam. <sup>(2)</sup>

Finally—a piece of negative evidence—there are *no* texts which attach an *'askar* to any person except an autonomous prince (Ayyubid or otherwise); that is, we never find an *'askar* which is identified by the name of an amir who was in the service of some other figure.

What then shall we conclude about the nature of the Ayyubid *'askar*? First, I think, that our texts are using a common, vague, everyday expression, whose precise technical sense is intended or remembered only occasionally. Thus, there need be no substantive distinction between an *'askar* identified with a locality and one identified with the prince of that locality,

(1) E.g., *IW* III, 196-197, 269; Ibn al-'Adim, *Zubda*, III, 249.

(2) *IW* IV, 209.

for the two possibilities are largely synonymous. Nor should one expect to find a systematic difference between 'askar and 'asākir; the former suggests the chronicler's sense that he is dealing with a coherent, unified force, while the latter is meant only to suggest something like "the assembled forces of such-and-such." In short, 'askar/'asākir sometimes refers to the whole standing army of a principality (or to that portion of it which was on campaign at a given time), sometimes to the individual contingents of a prince and his amirs. But the former is certainly by far the more common usage, and even when the latter might be intended, the context is often too vague or general to allow for certainty.

The general vagueness enveloping the 'askar, the basic structural unit of Ayyubid military system, also afflicts the *ḡulb* (pl. *aḡlāb*), which was its most important parade and field unit. <sup>(1)</sup> Concerning this unit, two questions must be raised. First, were the *aḡlāb* in some sense permanent, standardized units within a principality's standing forces, or were they *ad hoc* groupings created on the occasion of each new review parade ('ard) or campaign? Second, did the *ḡulb* have some fixed size, or at least regular limits?

The second of these is the easier, due to a well-known (if somewhat ambiguous) text in al-Maqrīzī's *Khiḡaḡ*: "A *ḡulb*, in the language of the Ghuzz, is [a unit consisting of] an officer in command, who has a standard fixed on a lance and a trumpet which is sounded, with a number of horsemen ranging from 200 to 100 or 70." <sup>(2)</sup> The immediate context lends verisimilitude

(1) In a recent dissertation—Salah Elbeheiry, *Les Institutions de l'Égypte au temps des Ayyubides*: vol. I, *L'organisation de l'armée et les institutions militaires* (première thèse pour le doctorat d'état, Université de Paris-I, n.d.)—Prof. Elbeheiry attempts to show that the *ḡulb* was a standing unit of some fixed size, probably 500, and that it was itself composed of several smaller units of similar character (*jamā'a*, *jarīda*, *sariyya*). This work has many valuable references, but it is afflicted in my opinion by an arbitrary style of reasoning which often contradicts the sense of the texts cited in support, and which inflates scraps of data into an elaborate system.

(2) *Khitat*, I, 86, as translated in Gibb, "Armies of Saladin," 76. Cf. also the translator's notes in al-Maqrīzī, *Histoire des sultans mamlouks*, tr. by Ét. Quatremère (2 vols., Paris, 1837-1845), I, 34-35; II, 271-272.



to this statement, for al-Maqrīzī is describing a review of the Egyptian army in 567/1171 in which 147 *aḷlāb* were present and 20 more were absent, while the total standing forces of the kingdom amounted to 14,000 cavalry. Dividing the latter figure by 167, we would get an average of 84 horsemen per *ḷulb*. Likewise, in 577/1181 the regular troops in Egypt numbered 8640; among these 111 were amirs, and on the assumption that each amir commanded a *ḷulb*, we would obtain an average of 78 horsemen per unit. (1) Unfortunately, it is impossible to say whether these same figures would hold true for battlefield conditions. On the whole, they seem rather small to constitute effective fighting units, but it is possible that units of 70 to 200 cavalry were the largest that an amir could hope to control in the conditions of those times. The term *ḷulb/aḷlāb* is quite common in the chronicles of Saladin's time, but it never occurs in contexts which allow us to estimate the size of the units intended; in later Ayyubid times, the word becomes extremely rare—the only citation which I have found (concerning a campaign led by one of al-Ashraf Mūsā's lieutenants in the Jazira) plainly implies units of very modest size. (2)

Our other question—were the *aḷlāb* standing or *ad hoc* groupings within the army?—offers us no explicit texts like that of al-Maqrīzī. Again, but to an even greater extent, we are left to deduce plausibilities from offhand scraps of information. Although definitive conclusions are not possible in the present state of our evidence, both the texts and circumstantial evidence suggest that the Ayyubid *ḷulb*, as a field unit at least,

(1) *Khitat*, I, 86.

(2) The following will serve as examples of this term's use. a) In a fight with the army of Kılıç Arslan II, Taqī ad-Dīn 'Umar divided his little force of 200 into an unspecified number of *aḷlāb*—AS II, 9. b) On the eve of Ḥaṭṭīn, Saladin organized his army into "battalions" (*aḷlāb*) and "groups" (*aḥzāb*)—AS II, 75-76. c) In a great battle before the walls of Acre, Saladin rode among the *aḷlāb* of his army to encourage them, and later dispatched an unspecified number of *aḷlāb* from the *qalb* to reinforce them—AS II, 144 ff. d) In a battle in 616/1219 in the Jazira, a lieutenant of al-Ashraf Mūsā's led the *aḷlāb* of his detachment in the assault—*IW* IV, 27. Prof. Elbeheiry, *Institutions*, 95, argues that the *ḷulb* normally numbered 500 men; his only textual basis for this conclusion is a statement in *SIJ* (Hyderabad edition, VIII, part 2, 695) referring to a Mongol (*sic*) force in 633/1235.

was created for the occasion and was not a permanently maintained subdivision within some larger structure.

The least ambiguous text is a statement by 'Imād ad-Dīn al-Kātib al-Iṣfahānī cited in Abū Shāma, describing Saladin's organization of his assembled forces on the eve of Ḥaṭṭīn:

And over the Jaziran cavalry and those who had come from the East and from Diyār Bakr, [the Sultan] appointed Muẓaffar ad-Dīn Gökböri, Lord of Harran; over the 'askar of Aleppo and the Syrian territories, he appointed Badr ad-Dīn Doldurum ibn Yürük; over the 'askar of Damascus and its territories he set Şārim ad-Dīn Kiyamaz an-Najmī . . . the review of the army yielded 12,000 fully armed troopers . . . then the Sultan organized the army into batallions and divided it into sections (*thumma rallaba s-sullānu li-l-'askari aḷlāban wa-ḥazzabahu aḥzāban*). (1)

This passage plainly implies an organization of forces made only after they had assembled, and that *aḷlāb* were units of indeterminate size and varying leadership established according to the needs of a given campaign. Two other texts—one referring to Taqī ad-Dīn 'Umar's victory over the Rum Seljukids in 575/1179, the other to al-Ashraf Mūsā's lieutenant in 616/1219—point to much the same conclusion. (2) This is indeed very much what we might expect in light of the political and administrative situation during Ayyubid times. Even Saladin, and all the more his successors, depended very heavily on confederate and allied forces, so that no strong central control could be maintained on a constant basis. Rather, it was a question of arranging things according to the troops who might be available at a given time. In the Ayyubid context, in short, improvisation had to take precedence over systematic planning.

Even if our conclusion about the nature of the *ṭulb* as a field unit is substantially correct, however, one *caveat* must be entered. In Mamluk times, *ṭulb/aḷlāb* seems to have been an

(1) AS II, 75-76.

(2) AS II, 9 (citing Ibn Abī Ṭayy); IW IV, 27. See also IW II, 287, where Saladin, preparing an ambush, divides his forces into *aḷlāb*.

equivocal term. On the one hand, it refers to the entourage, the personal *mamlūks*, of the higher-ranking amirs. (1) On the other hand, it can also apparently refer to the major field unit of the Mamluk army, the division of 1000 under the command of a senior amir. (2) It is at least possible that a similar (though not identical) distinction obtained among the Ayyubids—a distinction between the *ad hoc* field unit and a more stable “parade” unit. Al-Maqrīzī’s descriptions of Saladin’s Egyptian forces (3) may imply that for administrative and review purposes there were standing *allāb* of relatively fixed size and with regular commanders. Such “parade” *allāb* could of course have existed only within the *‘askar* of each principality; there could have been no such entity for the Ayyubid armies taken collectively.

One last unit within the Ayyubid army remains to be considered, the *ḥalqa*. For two reasons, this is rather a mysterious institution: first, because it appears for the first time (at least under this name) in the reign of Saladin, and then drops from sight between his death and the last years of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb; second, because the Ayyubid *ḥalqa* seems to have so little in common with its immediate descendant in the Mamluk army. (4) In Saladin’s time, the term *ḥalqa* is commonly coupled with one or more epithets: *al-ḥalqa al-khāṣṣa*, *al-ḥalqa as-sultāniyya*, *al-ḥalqa al-manṣūra as-sultāniyya*. Both these epithets and the contexts in which they appear make it clear that the *ḥalqa* of Saladin’s time was a small, elite force, and on the battlefield comprised those troops under the personal command of the Sultan. It seems likely, though formal proof is lacking, that the *ḥalqa* of Saladin was broadly equivalent to

(1) *Subh*, IV, 61, citing al-‘Umari’s *Masālik al-Abṣār*, and hence referring to the usage of the mid-fourteenth century. Other relevant texts : *Y* IV, 106; *IF* VIII, 82-83; *Nujum* (tr. Popper), vol. XVII, 43, 64; Ayalon, “Yasa,” C<sub>2</sub>, 135, n. 1.

(2) Ibn Faḍl Allāh al-‘Umari, *Masālik al-Abṣār* (ms. Paris: Bibl. Nat., fonds arabe 583), f. 113<sup>v</sup>, cited in Elbeheiry, *Institutions*, 98.

(3) See above, nn. 28-29.

(4) On the earliest occurrences of the term: Ayalon, “Studies,” II, 448; Elbeheiry, *Institutions*, 3 ff. On the contrast between the Ayyubid and Mamluk periods, Ayalon, “Studies,” II, 448-456.

his personal regiment, the *Ṣalāḥiyya*, together with some amirs drawn from other contingents of the army. If that is true, then it would have numbered no more than 1000 horsemen at the outside. In general, it might be appropriate to translate *ḥalqa* by "Royal Guard", so long as one does not take this to mean that it was merely the Sultan's bodyguard, when in reality it was his *corps d'élite*.<sup>(1)</sup>

In the end, the Ayyubid armies display no clear structure of units and subdivisions; rather, their internal organization seems rather loose and improvisatory, stemming less from formal administrative cadres than from custom and rules of thumb, manipulated according to the needs of the moment. Whether our reconstruction is an accurate reflection of the reality or is due only to the inadequacies of our knowledge is of course open to question. However, a similar amorphousness characterizes the command structures of the Ayyubid armies; the hierarchy of rank and office among the officer corps is extremely elusive. First, one finds no clear gradation of rank (*manzila*). Second, (an obvious corollary, perhaps) only a few court and administrative posts were held by military men, and there is no obvious correlation between these positions and the strictly military rank of those who filled them.

The second point is most easily disposed of. I have found only four court offices (*wazā'if*/ sing. *wazīfa*) customarily assigned to amirs in Ayyubid times: in their probable order of importance, they are *ustādh ad-dār*, *ḥājib* or *amīr ḥājib*, *amīr jāndār*, and *khāzindār*. The precise formal duties of these offices are not easy to disengage from the texts; more to the point is the considerable importance of their holders in the political life of the times. The post of *ustādh ad-dār* seems to have been the starting point for many an outstanding career: 'Izz ad-Dīn Aybeg al-Mu'azzamī, Lord of Salkhad from 1211 to 1247, had been *ustādh ad-dār* of al-Mu'azzam 'Isā; Ḥusām ad-Dīn ibn Abī 'Alī al-Hadhbānī had been *ustādh ad-dār* to

(1) A rich body of references to the *ḥalqa* in Elbeheiry, *Institutions*, 3-21, though they must be used critically. See especially AS II, 179, 183; IW II, 346; Gibb, "Armies of Saladin," 74 and n. 6.

aş-Şāliḥ Ayyūb in the East before becoming his viceroy in Damascus and Cairo, and finally the first *atābak al-‘asākir* of the new Mamluk regime; Fakhr ad-Dīn Jahārkaṣ, *ustādh ad-dār* to al-‘Azīz ‘Uthmān, was one of the most important figures in the troubled decade after Saladin’s death. <sup>(1)</sup> The office of *ḥājib* is not a common one in Ayyubid times; its most famous holder by far was the *Ḥājib* ‘Alī (Ḥusām ad-Dīn ‘Alī ibn Ḥammād al-Mawṣilī), a lieutenant of al-Ashraf Mūsā’s in the Jazīra. <sup>(2)</sup> Among the few *amīrs jāndār* whom we know, a particularly striking case is related by Ibn Wāṣil, relative to events which occurred during the siege of Damietta in 615/1218:

There was with the Sultan a *jāndār* named Shamāyil, a peasant (*min fallāḥī . . .*) from one of the villages of Hama, called Ma‘ardefṭin. <sup>(3)</sup> He rose to serve as a *jāndār* in the royal entourage. He had courage and audacity, for he used to risk his life by swimming through the Nile surrounded by Frankish ships and entering Damietta to encourage its people concerning the Sultan[’s intentions] and to promise them that help would soon arrive to drive off the enemy. Then he would swim back to the Sultan and inform him as to the people of Damietta. Thus he won the Sultan’s favor and advanced greatly in his service, until eventually he made him one of his greatest amirs, appointing him as *amīr jāndār* to him and sword of his vengeance, and named him Prefect of Cairo (*wa-ja‘alahu amīr jāndār lahu wa-sayfa naqmatihī wa-wallāhu l-Qāhirata*). <sup>(4)</sup>

As to the *khāzindār*, this officer first seems to appear in the person of Mujāhid ad-Dīn Ibrāhīm, who was appointed first as

(1) Aybeg : E. Littmann, "Aybak," *EP*, I, 780. Ibn Abī ‘Alī: see above, nn. 9 and 12. *Jahārkaṣ*: *IW* III, *index*, 404; *SIJ*, 364-365; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ az-Zamān*, ed. by Iḥsān ‘Abbās (8 vols., Beirut: Dār ath-Thaqāfa, n.d.), I, 381.

(2) On his career: *Kamil* (Leiden) XII, 316-317; *SIJ*, 439; *IW* (MC 119), f. 150r-v. A second, rather late, example is Najm ad-Dīn, *Amīr Ḥājib* of an-Nāṣir Yūsuf II: *Y* III, 298-299.

(3) R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (Paris: Paul Geuthner, 1927), carte VIII, B, 2.

(4) *IW* IV, 19-20.

Urban Prefect of Damascus, then as governor of the citadel there, by aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb. <sup>(1)</sup>

These few court offices were of course not the only positions open to Ayyubid amirs; far more important in every respect were the administrative posts which they held, especially the governorships of fortresses and the smaller towns, urban prefectures, and the supervision of local financial offices. <sup>(2)</sup> To some extent, these three classes of office represent a hierarchy of descending importance, in that those amirs who are most prominent in the chronicles are seldom found in the posts of *mushidd* or *wālī al-madīna*. (There are, however, some exceptions to this rule.) More than that, a governorship was commonly, though not always, held in *iqṭāʿ*, whereas prefectures and superintendencies never were. This fact did not imply any greater stability of tenure for the holders of major governorships, but it did confer on them a control over the troops and revenues attached to their office which the lesser posts did not share.

In two respects, however, it would be very misleading to think of this loose pattern of status and visibility as a direct antecedent of the classic Mamluk hierarchy of office. First, among the Ayyubid amirs there is no trace of the *cursus honorum* which is so prominent a part of the biographies of the Mamluk amirs—i.e., there is no regular sequence of court and administrative offices which was traversed by every ambitious and talented young soldier on his way up. Rather, the Ayyubid princes assigned the few offices at their disposal to the amirs

(1) However, al-Yūnīnī (*Y* I, 14) calls him *amīr jāndār*. See also *RCEA*, XI, 261 (no. 4400); Ibn Shaddād, *al-Aʿlāq al-Khaṣira (Taʿriḫ madīnat Dimashq)*, ed. by Sāmi ad-Dahhān (Damascus: Institut français de Damas, 1956), 193; an-Nuʿaymī, *ad-Dāris fī Taʿriḫ al-Madāris*, ed. J. al-Ḥasanī (Damascus: Arab Academy of Damascus, II, 1951), 169. There is also an ʿAbd al-Qāhir al-Ḥalabī, *naqīb al-jāndāriyya an-Nāṣiriyya* under Saladin—*AS* II, 187.

(2) Though there is of course some ambiguity in the terminology, the usual Arabic equivalents for these offices in Ayyubid times are as follows: governor (ship)—*nāʾib/niyāba*; urban prefect(ure)—*wālī/wilāya* or *shihna/shihnakiyya*; supervisor (-vision)—*shādd* or *mushidd/shadd*. The first two especially can be confusing: a *wālī* can be a governor and a *muqṭaʿ*; on the other hand, a *nāʾib* could be a minor official without an *iqṭāʿ*, but the term is never applied to an urban prefect.

in their service according to their estimate (good or bad) of the political demands of the moment; only in a very general way was an amir's rank, status, or length of service taken into account. Second, there was no hierarchical stratification of governorships—none reserved for the highest-ranking officers, none set aside to give new amirs their first experience of administration, no regular subordination of district centers to a provincial capital. Among the Ayyubids, in principle at least, all governorships were equal, being directly subject to the principality's capital. <sup>(1)</sup> Given the confederate structure of the Ayyubid Empire, of course, this arrangement was very natural. The largest towns were the centers of the major principalities, while secondary places like Bosra, Baalbek, or Kerak, which would have been assigned to *amīrs ṭablkhānāh* under the Mamluks, either became the appanages of junior princes of the Ayyubid house or were held as quasi-hereditary *iqṭā's* by the most powerful military lords. Only the border fortresses and minor towns were really at the prince's disposal, and these (especially after the opening of the Fifth Crusade in 1217) were traded about rather freely among his immediate entourage.

The informality which characterized the distribution of offices among the Ayyubid amirs was reflected in the system of rank. *A priori*, the Ayyubid officer corps must have had a gradation of rank and command; a professional army could hardly have functioned without such a system. Even so, one is forced to admit that the texts are very taciturn on this point. In the overwhelming majority of cases officers are referred to simply as *amīr*, nor is there any text known to me which speaks of promotion from one grade to another. Close scrutiny of the chronicles does reveal one term, *amīr kabīr*, which might

(1) This statement does not hold true for Egypt, where the major governorships of the Delta and Upper Egypt each included a number of sub-districts. In Syria, powerful governors like the Banū al-Muqaddam of Bārīn or 'Izz ad-Dīn Aybeg of Salkhad appointed local chiefs in the several districts subject to them. But these men were effectively the equals of the lesser Ayyubid princes (e.g., those of Bosra, Baalbek, Mayyāfāriqīn, or Banyas), and cannot be thought of as ordinary provincial officials.

imply a differentiation of rank. For the most part, this expression occurs in contexts where a real technical meaning would be hard to establish, and where it may well mean nothing more than "high-ranking" or "senior officer." (The same is true, almost universally, of the very common plural *akābir al-umarā'*.) However, one can find a few passages where a technical sense seems intended, though the precise significance of the term is still unclear. The following passages will serve as examples:

I) The Sultan ordered a hundred sappers to go with an *amīr kabīr* to raze the walls of Ascalon. <sup>(1)</sup>

II) So Badr al-Dīn Lu'lu' [Lord of Mosul] called together his companions (*aṣḥābahu*); he placed Aybeg in the vanguard with his elite troops (*shuj'ānu aṣḥābihi*) . . . and on the left wing he placed an *amīr kabīr*. <sup>(2)</sup>

III) In the castle of al-'Imādiyya was one of the *mamlūks* of 'Izz ad-Dīn Mas'ūd ibn Mawdūd, the grandfather of the younger 'Imād ad-Dīn Zangi. Correspondence passed between him and 'Imād ad-Dīn regarding the surrender of al-'Imādiyya to the latter. When Badr ad-Dīn Lu'lu' learned of this, he hastened to strip this *mamlūk* of his post and appointed an *amīr kabīr* as *wālī* of al-'Imādiyya (*wawallāhā amīran kabīran*). <sup>(3)</sup>

If the texts are ultimately inconclusive, we do have a second source of information on this point in the abundant epigraphy of the Ayyubid period. For the period 1193-1260, the *RCEA* yields twenty-eight different officers in Ayyubid service who carried titles where *amīr* was joined to other terms in a regular, consistent pattern, thus implying that these compounds were symbols of rank properly speaking and were not mere honorifics. Upon careful scrutiny, two such compounds emerge: 1) *al-amīr al-kabīr* (sixteen persons in twenty examples); 2) *al-amīr*

(1) AS II, 204 (events of 588/1192): *wa-amara an yasīra mi'atu naqqābin li-lakhrībi sūri 'Asqalāna ma'ahum amīrun kabīrun*.

(2) IW IV, 27.

(3) IW IV, 220-221.



*al-isfahsalār*—or in its most common full form, *al-amīr al-ajall al-isfahsalār al-kabīr* (fourteen persons in twenty examples). For the most part, these two compounds are mutually exclusive, for there are only two men who carry (albeit in different inscriptions) both titles. In addition, there are only three in our list of twenty-eight who are referred to in any inscription by the simple title of *al-amīr*—two of these are the same as the two just mentioned, and one is a plainly rather anomalous character. <sup>(1)</sup> Finally, the lofty titles of these twenty-eight amirs are confirmed by their great prominence (with few exceptions) in the chronicles and biographical notices of the time. Altogether, then, the case seems clear for a three-tiered system of rank among the Ayyubids: *amīr*, *amīr kabīr*, *amīr isfahsalār*. Such a system would of course accord well with what we know of Mamluk and (at least according to al-Qalqas-handī) Fatimid practice. <sup>(2)</sup>

The problem still remains, of course, that we have no clear idea of the substance behind these titles, in contrast to the rather clearly (if artificially) defined revenues, duties, privileges, and offices of the different grades among the Mamluk amirs. But worse, a close scrutiny of the dating of the inscriptions suggests that we are not dealing with a single, stable system of rank in Ayyubid times, but rather with a structure undergoing a clear but undefinable change dating from the early 1220's (i.e., early in the reign of al-Kāmil Muḥammad). More precisely, in Saladin's reign there were three amirs (one of them his cousin Nāṣir ad-Dīn Muḥammad) who bore the title *amīr isfahsālār*, and only one—a very obscure figure—with the title

(1) It would be pointless to list all the relevant inscriptions. The three anomalous figures in question are as follows: a) 'Izz ad-Dīn Aybeg al-Mu'azzamī of Salkhad—*RCEA* X, 84 (n° 3720); X, 213 (no. 3914); XI, 100-101 (nos. 4153-4154); XI, 123 (no. 4185); b) Shams ad-Dīn Sungur aṣ-Ṣāliḥī, governor of Bosra—*RCEA*, X, 222-223 (nos. 3925-3926); X, 234 (n° 3946); XII, 3 (no. 4405); c) Fakhr ad-Dīn Abū Ṭāhir Ismā'il az-Zaynabī—*RCEA* X, 130-133 (nos. 3788-3789).

(2) On the Fatimids: *Subh*, III, 476. On the title of *isfahsālār*, see C. E. Bosworth, "Ispahsālār, Sipahsālār," *EI*<sup>2</sup>, IV, 208-210; and Elisséeff, "La titulature de Nūr ad-Dīn d'après ses inscriptions," *BEO*, XIV (1952-54), 167-168. *N.B.* that Ayalon's discussion of the term *amīr kabīr* ("Structure," III, 81-85) has no bearing on Ayyubid and early Mamluk usage.

of *amīr kabīr*.<sup>(1)</sup> From 589/1193 to 622/1225, there were eleven men with the title *amīr isfahsalār*, five known as *amīr kabīr*. From 623/1226 to 658/1260, we find three *amīrs isfahsalār* and twelve *amīrs kabīr*. Moreover, in this last period persons with the title *amīr kabīr* seem rather more important (in terms of their visibility in the textual sources) than do the *amīrs isfahsalār*. Altogether, it would seem as if the ancient title of *isfahsalār* was beginning to slip to a rank of the second order by later Ayyubid times and to be replaced by a new class, that of *amīr kabīr*. But as with so many things, the Ayyubid system of rank remains vague and ill-defined, a matter of usage and custom rather than formal definition.

Besides their fragmentation and their structural amorphousness, Ayyubid armies had two further basic characteristics, which might best be introduced together. First, they were fundamentally bi-national forces, composed of Turks and Kurds in some unknown proportion. Second, not only the rank-and-file but the officer corps as well, including the highest grades, had a very considerable number of free-born men.

There is nothing new about the first point, of course.<sup>(2)</sup> Nevertheless, no serious research has been done on this matter, especially as regards the place of the Kurds in the Ayyubid military system. The numbers of Kurds in the Ayyubid armies cannot be estimated, but it is almost certain that they were a minority at all times. As evidence, we may review the lists of Saladin's commanders at two great battles before Acre. In the first (fought on 21 Sha'bān 585), fourteen unit commanders are named: three were Ayyubid princes, three were Jaziran allies, three were Turkish amirs of *mamlūk* origin, two were free-born Turks, three were Kurds. In the second (of 13 Shawwāl 586) fourteen unit commanders are given: four Ayyubid

(1) The amirs of Saladin's day are not included in our count of twenty-eight. *Amīr isfahsalār*: *RCEA* IX, 87-88 (no. 3328), 109 (no. 3360), 147-148 (no. 3408), 156-157 (no. 3420), 174 (no. 3447). *Amīr kabīr*: *RCEA*, IX, 164-165 (nos. 3432-3433).

(2) The evidence is collected and discussed in *From Saladin to the Mongols*, esp. chs. I and IX.

princes; three Jaziran allies; two free-born Turks; two *mamlūk* Turks; one of uncertain background; two Kurds. <sup>(1)</sup> If the Ayyubid princes and Jaziran allies are excluded, the Kurdish chiefs are only half as numerous as their Turkish counterparts (free-born and *mamlūk*). One cannot of course extrapolate from this fact to claim that there must have been twice as many Turkish as Kurdish troops in Saladin's armies, all the more as the Kurdish amirs were commanding purely Kurdish units, whereas we do not know the ethnic make-up of the forces assigned to the Turkish amirs. Still, the fact that fewer Kurds than Turks rose to the top may be an indication of the relative status and importance of the two groups. If there was in fact a Turkish preponderance under Saladin, it seems only to have increased during the reigns of his successors. In general, and especially after al-ʿĀdil's rise to uncontested authority in 1201, it is the Turkish amirs who dominate the chronicles, while Kurds are only occasionally to be seen. This general impression is reinforced by data on architectural patronage in Damascus between 1193 and 1260: out of thirty-four amirs known to have sponsored at least one piece of construction in the city during that time, seventeen were Turkish, only four were Kurds. <sup>(2)</sup> Interestingly enough, Kurdish leaders become prominent again only in the last decade and a half of Ayyubid rule, under the aegis of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb and an-Nāṣir Yūsuf II.

Kurdish troops and officers seem to have been recruited on three bases. First, there were individual soldiers-of-fortune who hired themselves out to the highest bidder; such had been Saladin's father and uncle, such perhaps were the Ibn Abī ʿAlī clan of Hama. Second, there were tribal units, which were particularly prominent in Saladin's time. After him, we do not find the tribes referred to as units, although individuals very commonly bear tribal *nisbas*. <sup>(3)</sup> Rather, between 1193

(1) AS II, 144, 179; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, Cambridge Oriental Studies, no. 6 (London: Taylor's Foreign Press, 1953), 139-142.

(2) These data are drawn from *Architectural Patronage in Ayyubid Damascus*. (See above, n. 13.) As to the rest, nine amirs are of unidentifiable ethnic background, while four are Sudanese (or, in two cases, possibly Rūmī).

(3) There is one exception: in his attempt to overthrow al-Kāmil Muḥammad

and the 1240's Kurdish troops are referred to simply as *al-Akrād*. The reason for this change is not stated in the sources, but two hypotheses may be put forward. First, the sense of tribal identity may have been attenuated with the passage of time among Kurdish soldiers who were serving far away from their homelands, in the midst of the numerically superior and latently hostile Turks. Second, with the fragmentation of the Ayyubid polity after the death of Saladin, the Kurdish tribal units may also have been divided up, so that the Kurdish troops in any one place were too few in number to continue as tribally organized groups. <sup>(1)</sup> In any case, the sources for Saladin's time identify four tribes that functioned as separate units: the Hakkāriyya (probably the largest and most important), Ḥumaydiyya, Zarzāriyya, and Mihrāniyya. In addition, Saladin's own Hadhbānī tribe furnished a number of the leading amirs of his and the following regimes, though the Hadhbāniyya are never cited as a unit. It should be noted that these tribes were generally grouped together in the order of battle as a single bloc. <sup>(2)</sup> The pride and solidarity of these tribes emerges very neatly in a brief passage concerning Saladin's conquest of Ascalon in 1187: "During the siege [the defenders] had killed the amir Ḥusām ad-Dīn Ibrāhīm ibn Ḥusayn al-Mihrānī, and they were afraid that his tribe (*'ashīratuhu*) would kill them when they left the city; thus they included among their conditions their personal security, and they were granted this." <sup>(3)</sup>

The third way in which Kurds entered the Ayyubid armies appears only in the last two decades of the regime: groups identified not by tribal names, but by their region of origin. Of these there are two cases, the Qaymariyya and the

in 615/1218, the amir 'Imād ad-Dīn ibn al-Mashtūb is said to have been supported by the Hakkāriyya Kurds: *IW* IV, 16, 29. The Kurdish tribes are referred to both as *qabila/qabā'il* (e.g., *AS* II, 179) and as *'ashīra/'ashā'ir* (e.g., *IW* II, 210).

(1) There is perhaps some circumstantial evidence for this in the breaking up of the circle of amirs inherited by al-Afḍal 'Alī from Saladin in the years 1193-1196; some stayed with him (not very many), some went over to al-'Azīz 'Uthmān in Egypt, and some joined the service of aḡ-Ẓāhir Ghāzī in Aleppo.

(2) *AS* II, 144, 179.

(3) *IW* II, 210.

Shahrazūriyya. The latter were driven out of their homelands only by the Mongol invasions in 1258, and so are a somewhat exceptional case. But they were not a negligible force, since they numbered some 3000 mounted warriors together with their wives and children. (1) The Qaymariyya are at once more obscure and far more important. We do not know either their numbers or precisely what caused them to leave their native district of Qaymar. They seem first to appear in Syria in the train of the Khwarizmian freebooters invited by aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb from the Jazira in 1244. In any case, they quickly established themselves as a valued part of that prince's army, and their leaders rose to positions of great power and prestige. In an-Nāṣir Yūsuf's short-lived Syrian kingdom the Qaymarī amirs were by far the most influential and visible figures. (2)

The considerable Kurdish presence is obviously one cause of the importance of free-born troops in the Ayyubid military establishment. But to this fact must be coupled a second, less tangible but quite as influential—the hereditary bias of the age. Among the Ayyubids, as among their Zangid predecessors, it was simply taken for granted that a son (or sons) would succeed to the military rank and dignity of his father. This was as true among Turks of *mamlūk* origins as it was among Kurds or Türkmen. Thus military families of as much as four and five generations were a commonplace under the Ayyubids, and the scions of powerful amirs had a reasonable expectation of reaching the same status themselves. Many examples could be cited, but more to the point will be two bits of statistical evidence. (3) I) Out of thirty-four amirs who sponsored

(1) Ayalon, "Wafdiyya," 97.

(2) *IW* (BN 1703), 46<sup>r</sup>-47<sup>r</sup>; *SIJ*, 491; *MA*, 155. The first reference which I have found regarding the Qaymariyya is in Juvaini, *The History of the World-Conqueror*, tr. by J. A. Boyle (2 vols., Manchester: Manchester Univ. Press, 1958), II, 451 and n. 6, where Ḥusām ad-Dīn al-Qaymarī is mentioned as one of al-Ashraf Mūsā's amirs in Armenia in 1229. And when aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb occupied Damascus temporarily in 1239, he brought with him from the Jazira Nāṣir ad-Dīn al-Qaymarī, who would become the most famous and powerful member of this group—*MA*, 149.

(3) Among these families, the following are especially noteworthy: the sons of Ghars ad-Dīn Kiliç an-Nūrī, prominent down to the death of Sayf ad-Dīn 'Alī ibn Kiliç in 1246; the descendants of Saladin's amir Nāṣiḥ ad-Dīn Khumartigin,

monuments in Damascus between 1193 and 1260, sixteen were free-born, eleven had been *mamlūks*, seven are of unknown background. II) Out of twenty-eight men whom the inscriptions of the period 1193-1260 identify as *amīr kabīr* or *amīr isfahsalār*, twelve were free-born, ten had been *mamlūks*, and six are of unknown origin. Of the twelve free-born amirs in this case, only five are known to have been Kurds, and three were descendents of *mamlūks*.<sup>(1)</sup>

At this point a note of caution is in order: the hereditary principle does not imply the heritability of *iqṭā's*. It is true that Saladin attempted to create a network of hereditary *iqṭā's* in the lands conquered by him in his campaigns of 1187-1188, and in so doing followed a precedent set some decades earlier by his master Nūr ad-Dīn.<sup>(2)</sup> But the decade-long civil war following Saladin's death effectively destroyed his distribution of lands in Palestine, while his son aḡ-Zāhir Ghāzī of Aleppo (d. 1216) took it as a cardinal point of his policy to uproot the military aristocracy ensconced in North Syria since Nūr ad-Dīn's reign. Some few lands (e.g., the district of Ṣahyūn/Saone) were passed down father-to-son through the entire Ayyubid period, but they are very much the exception.<sup>(3)</sup>

With this comment, our survey of the chief characteristics of the Ayyubid army—or at least those which mark it off from its Mamluk successor—comes to an end. Although the Ayyubid armies were certainly backed by a complex fiscal system, they seem in themselves to have been structured largely by an uncodified set of rules, by traditional usages and received

who held Ṣahyūn till 1272; the Banū al-Muqaddam, who rose to prominence under Zangī and retained their status until 1200; and the Banū ad-Dāya, also prominent until the end of the twelfth century. All these were Turkish families, at least two of them with *mamlūk* founders.

(1) Based on the tables in *Architectural Patronage in Ayyubid Damascus*; see above, n. 13.

(2) On Nūr ad-Dīn's policy, see Cl. Cahen, « L'Évolution de l'iqṭā' du ix<sup>e</sup> au xiii<sup>e</sup> siècle, » *AESC* VIII, 1 (1953), 44-45; Elisséeff, *Nur ad-Din*, II, 577-578; III, 727. The best account of Saladin's policy in Palestine is in Ibn Shaddād, *al-A'lāq al-Khaṣira (Ta'rīkh Lubnān wa-Filisṣīn wa-l-Urdunn)*, ed. by Sāmī ad-Dahhān (Damascus: Institut français de Damas, 1963), *passim*.

(3) See *From Saladin to the Mongols*, esp. ch. III; again, the most convenient reference is Ibn al-'Adīm, *Zubda*, III.

attitudes that lent some coherence and predictability to military practice within a highly fluid political situation.

The characteristics defined above are primarily pertinent to the years between the mid-point of Saladin's reign and the death of al-Kāmil—i.e., to the period 1180-1238. So far as our very scanty sources permit us to judge, the Ayyubid military system seems to have remained relatively stable during those six decades. Can the same thing be said of the decade after aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb's seizure of power in Egypt in 1240? During his rather short and not very glorious reign (1240-1249), aṣ-Ṣāliḥ instituted a number of striking innovations both in military recruitment and training and in the constitution of the Ayyubid Empire. So far-reaching do these changes appear that he is commonly considered to be, if not the founder of the Mamluk state, at least its precursor and model. <sup>(1)</sup> In this light, it is well worth our time to examine his innovations more closely, to see how they might contain the germs of the Mamluk military order.

Very crudely, aṣ-Ṣāliḥ's changes had two aspects. First, he changed the constitution of the Ayyubid Empire from a loose confederation of autonomous principalities, of which he was only the nominal chief, to a centralized, unitary state, for whose administration he relied on his own entourage rather than on members of the Ayyubid family. <sup>(2)</sup> Or rather, he attempted to do this, for though he did succeed in eliminating the autonomous Ayyubid principalities of south and central Syria and converting them into provinces subject to his appointed agents, North Syria and Mesopotamia remained beyond his grasp. Second, he undertook the purchase of Turkish *mamlūks* on a far greater scale than had any of his predecessors, using these slave-recruits to form his elite Bahriyya and Jamdāriyya regiments. He departed from typical Ayyubid practice in another way as well, by stringently segregating his new recruits

(1) Ayalon, "Yasa," C<sub>1</sub>, 156-158, gives a particularly powerful statement of this thesis.

(2) This subject is developed at length in ch. VIII of *From Saladin to the Mongols*.

from other elements in the army in his new fortified palace on the Nile island of Roda. <sup>(1)</sup>

These two sets of changes doubtless had very important consequences. In the first place, his constitutional changes meant that the provincial governments of Syria would be assigned to senior army officers rather than to princes of the blood. This innovation—for so it was in the context of Ayyubid practice—created a link between the army and the state that would eventually transform them into two aspects of the same thing. In the case of his *mamlūk* regiments, their significance for the future arises from their role as a cradle for many of the early Mamluk Sultans. Politically, these men were taught both by aṣ-Ṣāliḥ's example and by their relationship to him as his *mamlūks* that political power resided in a single individual, that autocracy was the natural order of government. In terms of military organization, their experience in these elite units instilled in them a special pride in being Turkish and in being *mamlūks*—members of a chosen race, as it were, who had become in the fullest sense the Sultan's own men. Thus the precedent and expectation was established among those whom events were to make aṣ-Ṣāliḥ's heirs that Turkish race and *mamlūk* background were the most desirable attributes for any who would aspire to join the elite troops of the realm.

On the other hand, it is easy to overestimate and distort aṣ-Ṣāliḥ's contribution to the Mamluk order of things. First, he was not unique in his policies either of administrative centralization or of large-scale recruitment of Turkish *mamlūks*. As mentioned above, a similar thrust toward the elimination of autonomous centers of power had been underway among the princes of Aleppo since the early thirteenth century, and this policy was fairly completely consummated during the last decade of Ayyubid hegemony in Syria under the aegis of an-Nāṣir Yūsuf. But it is also true that an-Nāṣir and his father al-'Azīz Muḥammad had been making considerable purchases of Turkish

(1) Ayalon, "Bahriyya," 133-135 gives an adequate if brief account; see also *IW* (BN 1702), 338v, 339v-340r. This represents a renewal of the policy he had attempted as his father's vicegerent in 626/1229—see *IW* IV, 277-278.



slaves since the mid-1230's, and they too formed a pair of exclusively *mamlūk* regiments, the 'Azīziyya and the Nāširiyya. The 'Azīziyya, at least, was a unit of considerable importance in the first decade of Baḥrī rule in Egypt, and for a time al-Mu'izz Aybeg even tried to use it as a counterpoise to the Baḥriyya. (1)

The reasons for this parallel policy of *mamlūk* recruitment are worth pointing out. Aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb is commonly held to have begun the formation of his Baḥriyya corps because of his disgust at the treachery and indiscipline of the established Ayyubid regiments. (2) Though no one would underestimate aṣ-Ṣāliḥ's suspiciousness or his profound alienation from his family and its traditions, this explanation is at best a partial one. For—as we shall shortly see—his new corps was never large enough to supplant the established units of the army, and he continued to the end to rely on officers whom he had inherited from his father. The basic reason for aṣ-Ṣāliḥ's new policy is that during his reign it had become possible for the first time. The Turkic peoples of Inner Asia had for centuries been admired within Islam as warriors of the highest degree of valor and military skill, but the princes of Egypt and Syria were too far removed from the primary slave markets of Trans-Oxiana to have access to very many of these *mamlūks*. The relative scarcity of Turkish slaves had doubtless been one factor inducing the Fatimids to make heavy use of Sudanese, Slavic, and Armenian slave-recruits, as well as of Berber and Arab tribal levies. The same factor very probably forced Zangi and Nūr ad-Dīn to exploit the Kurdish lands north of Mosul as a major source of military manpower. But the coming of the Mongols and the uprooting of the peoples of the Kipçak Steppe changed all this, and directed a far larger flow of slaves to Egypt and Syria. Undoubtedly the Mongol impact was

(1) On the Turkish character of these regiments, see *IW* (BN 1703), ff. 102<sup>v</sup>-103<sup>r</sup>. On their role in the first Mamluk decade: *IW* (BN 1703), ff. 111<sup>r</sup>, 112<sup>r-v</sup>; *SIJ*, 527; *MA*, 164 (events of 651); *IW* (BN 1703), f. 113<sup>r-v</sup> (events of 653). Ayalon, "Yasa," *C*<sub>1</sub>, 157, seriously underestimates the quality of these corps, especially the 'Aziziyya.

(2) Cf. H. A. R. Gibb, "The Ayyubids," in Setton, *Crusades*, II, 707; and Ayalon, "Bahriyya," 133.

greatest after 1237, the year when Batu's armies overwhelmed the lower Volga basin and southern Russia, for these conquests allowed a direct route to be established across the Black Sea to Anatolia, and thence to Aleppo or Alexandria. But especially in view of the collapse of the Muslim states of Iran and Trans-Oxiana by 1221, some effect must have been felt earlier. (1) In any event, both Syria and Egypt benefited from the influx of new slaves, and both aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb and the princes of Aleppo took advantage of the situation to buy as many as they could afford.

This brings us to a second point concerning the impact of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb's policies on the traditional Ayyubid military system. Although his purchases of *mamlūks* were larger than those of his predecessors, they were very modest in absolute terms. According to Prof. Ayalon's estimates, his Bahriyya regiment numbered from 800 to 1000 men. (2) As to a second unit called the Jamdāriyya (the Sultan's bodyguard), even if it was recruited separately from the Bahriyya, it numbered only some 200 men. In short, out of a standing army of ten to twelve thousand men, aṣ-Ṣāliḥ's personal *mamlūks* comprised one-tenth or less.

It can also be shown that he relied very heavily, for the whole duration of his reign, on free-born officers, some of them from his own entourage, some of them inherited from his father. Ten senior officers can be identified during his Egyptian period. Of these, three were his own *mamlūks*; two were Kurds who had been in his service in the Jazira; one was a Khwarizmian chief who had survived the ruin of his first master Jalāl ad-Dīn Mingburnu; two were members of the famous Awlād ash-Shaykh, a Khurasanian family of Sufis and soldiers long resident in the region; one was a free-born Turk of *mamlūk* parentage; one was a Türkmen of the North Syrian Yürük tribe. (3) It is of

(1) This factor is mentioned in most of Prof. Ayalon's articles; his fullest discussion, however, is in "Yasa," C<sub>1</sub>, 117-123; see also "Wafidiyya," 88; and "Bahriyya," 133-134. A precise study of the Mongol impact on the slave markets of the Levant remains to be made.

(2) Ayalon, "Bahriyya," 134.

(3) The amirs in question are as follows. a) *mamlūks*: Zayn ad-Dīn *amir jāndār*,

course very likely that if aṣ-Ṣāliḥ had lived longer, he would have promoted more of his own *mamlūks* to high rank and office; but the point at issue here is that he did not do so in fact.

If aṣ-Ṣāliḥ's changes in the officer corps and in the proportion of *mamlūk* to free-born troops were not great—if they were rather hints of a future evolution than a current reality—it also seems fair to say that he did little to alter the organization of his armies. At least there is no evidence of substantial change either in the system of officer rank or in the traditional arrangement of *ʿaskar*, *ḫulb*, and *ḫalqa*. It seems clear from the events of 645-646/1247-1248 that the *ḫalqa sullāniyya* still constituted a sort of Royal Guard, those troops which were under the personal command of the Sultan. In 645/1247 aṣ-Ṣāliḥ had put Fakhr ad-Dīn ibn ash-Shaykh at the head of a major expeditionary force (composed of Egyptian troops) aimed at some of the Frankish possessions in Palestine. This force remained in Damascus throughout the autumn and winter of 1247-1248. Meantime, war had broken out between aṣ-Ṣāliḥ and Aleppo, and the Sultan sent the *ḫalqa sullāniyya* to the Egyptian frontier, intending to take personal command of it. But when he fell ill and could not go, he named his *nāʿib as-salṭana* in Cairo to take his place as commander of the *ḫalqa*.<sup>(1)</sup> The continuing elite status of the *ḫalqa* seems indicated by two points in this account: first, that it was mobilized only to supplement the Egyptian forces already in Syria; second, that it was the force which the Sultan himself proposed to lead. Unfortunately, we cannot speak as to the units which composed the *ḫalqa* under aṣ-Ṣāliḥ—whether, for example, the Bahriyya was included—nor do we know its numbers.

Rukn ad-Dīn Baybars aṣ-Ṣāliḥī (*not* the later Sultan), Shihāb ad-Dīn Rashīd al-Kabīr aṭ-Ṭawāshī; b) Kurds: Nāṣir ad-Dīn al-Qaymarī, Ḥusām ad-Dīn ibn abī ʿAlī al-Hadhbānī; c) Khwarizmians: Ḥusām ad-Dīn Bereke Khan; d) Awlād ash-Shaykh: Fakhr ad-Dīn, Muʿīn ad-Dīn (on these two men see H. L. Gottschalk, "Awlād ash-Shaykh," *EI*<sup>2</sup>, I, 765-766); e) free-born Turks: Mujāhid ad-Dīn Ibrāhim al-Khāzīndār; f) Türkmen: Jamāl ad-Dīn ibn Yaghmur al-Yārūqī.

(1) *IW* (BN 1702), ff. 351<sup>v</sup>, 352<sup>v</sup>. In the former text there is an instructive contrast between *ʿasākīr* and *ḫalqa*: "*wa-nazalat l-ʿasākīru wa-l-ḫalqatu s-sullāniyyatu bi-s-Sāʿih wa-ḍuriba d-dihlīzu [s-sullāniyyu] bi-hā.*"

Ultimately, aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb did not so much institute change as create the preconditions, both institutional and psychological, for change. Institutional, because his policies assured a decisively larger share of executive authority to military men, and because his Baḥriyya corps was the model and inspiration for the *mamālīk suḷṭāniyya* of succeeding generations. Psychological, because the traditional Ayyubid system was based on unwritten custom and rule-of-thumb; by consciously, sometimes violently, rejecting certain aspects of this tradition and remolding it to suit his own immediate needs, aṣ-Ṣāliḥ did much to destroy its validity, especially among his own *mamlūks*.

The decade following the death of aṣ-Ṣāliḥ Ayyūb was extraordinarily confused, and even though its events are generally well chronicled, it is exceedingly difficult to get a sense of the institutional and structural changes brought about during this period. <sup>(1)</sup> In order to sort out significant change from the general turbulence, the best approach may be to identify the key characteristics of the "classic" Mamluk army—i.e., the army which existed in the first half of the fourteenth century—and to trace the emergence of these characteristics in the earlier decades of Mamluk rule. To be sure, this approach risks the teleological fallacy by portraying things as if they were inexorably evolving towards some pre-determined, final end. But if account is taken of this distortion of perspective, the advantage in clarity will be well worth the risk.

(to be continued)

R. Stephen HUMPHREYS  
(Chicago)

(1) No complete study of this period has yet been published; some guidance can be found in ch. IX of *From Saladin to the Mongols*, and in Götz Schregle, *Die Sultanin von Ägypten* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961).

# LES MILLE ET UNE NUITS ET LE THÉÂTRE ARABE AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

---

Dès sa naissance au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le théâtre arabe s'est nourri de la légende des *Mille et une Nuits*. Ses premiers animateurs, en particulier Mârûn al-Naqqâsh, al-Qabbânî et Maḥmûd Wâṣif, ont puisé aux sources vives du vieux fonds populaire pour composer leurs pièces (1). Le XX<sup>e</sup> siècle voit ce courant se poursuivre et atteindre son apogée dans les années 30, avec notamment Amîn Ṣidqî, Badi' Khayrî, Najîb al-Riḥânî et Tawfiq al-Ḥakîm (2). De nos jours, bien d'autres dramaturges, de 'Azîz Abâza à Alfred Faraj et de 'Alî Aḥmad Bâkathîr à Muḥammad Maḥmûd Sha'bân, continuent à le prouver. Tous montrent ce que l'histoire de Shéhérazade et ses contes ont apporté à leur inspiration. Non certes pour l'enfermer, mais au contraire pour l'ouvrir : les thèmes du merveilleux, du mystère, de l'amour ne cessent dans leurs œuvres de s'enrichir d'éléments empruntés à l'actualité philosophique, politique et sociale. Rencontre toujours instructive, parfois passionnante, remarquable à tous égards et dont il paraît intéressant de décrire quelques moments parmi les plus significatifs.

(1) Pour la période antérieure à 1914, cf. Muḥammad Yûsuf Najm, *Al-Mas-raḥiyya fi-l adab al-'arabi al-ḥadîth*, Beyrouth, 1956, 367-376.

(2) Cf. Hiam Aboul-Hussein, *Les Mille et une Nuits dans le théâtre égyptien, inspiration arabe et influence française*, thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, inédite, Paris, 1968.

Avant d'analyser les quatre pièces qui semblent caractériser le mieux l'influence des *Mille et une Nuits* sur le théâtre arabe contemporain, il convient de noter que, pendant le premier tiers du <sup>xx</sup>e siècle, une intense activité artistique règne dans le Proche-Orient, en Égypte plus que partout ailleurs. Les troupes se multiplient, les représentations deviennent régulières, le spectacle triomphe sous toutes ses formes. Nombreux sont alors les traducteurs, les adaptateurs, les imitateurs, les plagiaires sans vergogne qui exploitent, dans le sens commercial du terme, le répertoire étranger. La traduction pour eux n'est pas translation, mais transformation, elle n'est plus anamorphose, mais métamorphose. L'auteur le plus fécond de l'époque est incontestablement Amîn Şidqî (1) (1869-1933). Écrivain de formation française, principal fournisseur des compagnies de Najîb al-Rihânî et de 'Alî al-Kassâr, il aurait adapté en dialectal égyptien deux cent cinquante pièces de 1912 à 1930 ! Comme ses émules Zakî Mabru', Tâniyus 'Abduh et 'Abbâs 'Allâm, Amîn Şidqî procédait à un véritable habillage de son modèle : il donnait à la pièce un nouveau titre, il en modifiait la structure et l'intrigue, il affublait les personnages de noms arabes et les faisait naturellement parler dans sa langue maternelle. Cet arrangement aboutissait souvent à une caricature qui passait néanmoins pour une création originale tant les spectateurs en ce temps-là se fiaient aux apparences...

C'est ainsi que, soucieux de flatter les goûts du public, Amîn Şidqî a tiré le sujet de l'une de ses pièces (*Mamlakat al-'ajâyb, Le Royaume des merveilles*, 1918-1924 ?) du conte d'*Abû l-Ĥasan ou le Dormeur éveillé*. Mais au lieu de l'emprunter directement aux *Mille et une Nuits*, comme Mârûn al-Naqqâsh l'avait fait au milieu du <sup>xix</sup>e siècle, il est allé le chercher dans l'opéra *Si j'étais roi !* du compositeur français Adolphe Adam (1803-1856). Créé en 1852 et repris avec succès en 1899, ce poème dramatique dont Dennery et Brésil ont écrit le livret, comprend trois actes et quatre tableaux. En voici le bref résumé.

(1) Cf. J. M. Landau, *Études sur le théâtre et le cinéma arabes*, traduction de Francine Le Cleac'h, Paris, 1965, 85 et 87; Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 42 sqq.; Atia Abul Naga, *Les sources françaises du théâtre égyptien (1870-1939)*, Alger, 1972, notamment 249-253.

Acte premier. Le pêcheur Zéphoris est amoureux d'une belle inconnue qu'il a sauvée de la noyade huit mois plus tôt. Il a une sœur, Zélide, qui est éprise du pêcheur Piféar. Or, celui-ci la dédaigne et devient le messager d'un riche seigneur : c'est Kadoor, cousin de Mossoul, roi de Goa, qu'il est résolu à détrôner. Kadoor aime Néméa, la naufragée, elle aussi parente du souverain, mais sa passion n'est pas partagée ; la jeune princesse éprouve de tendres sentiments pour son sauveur Zéphoris. Kadoor retrouve ce dernier avant Néméa et lui fait promettre de garder l'incognito. Désespéré, le pêcheur trace sur le sable ces mots : Si j'étais roi ! Puis il s'endort. Quand le cortège royal le découvre, Mossoul, comme Hârûn al-Rashîd dans les *Mille et une Nuits*, décide d'exaucer le vœu de Zéphoris : on le transporte au palais pour régner pendant un jour.

Second acte. A peine réveillé, Zéphoris manifeste une perplexité inquiète. Néméa et des serviteurs complaisants l'assurent de la réalité de ses nouvelles fonctions, ce dont il rend grâces à Brahma. Après quoi, il préside le Conseil, distribue des pièces d'or à sa sœur et aux pêcheurs de son village, punit du fouet Zizel, le garde-côtes prévaricateur. Mais il doit affronter Kadoor qui cherche à lui ravir le trône et qui est aussi son rival auprès de Néméa. Zéphoris fait arrêter Piféar, le messager de Kadoor, et organise la défense du pays. Se déliant de la promesse, faite à Kadoor, il révèle son identité à Néméa qui accepte de l'épouser. Cependant, lors du « festin nuptial », il est à nouveau plongé dans le sommeil sous l'effet d'un narcotique : on le ramène alors chez lui, exactement dans les mêmes conditions que le héros des *Mille et une Nuits*.

Troisième acte. Ayant repris ses esprits dans sa cabane, Zéphoris se croit encore roi et appelle ses serviteurs. Sa sœur pense qu'il a rêvé, lorsque Néméa arrive pour expliquer à Zéphoris son aventure. Mais voici Kadoor qui avance, menaçant : il veut tuer son rival, que Néméa défend farouchement. Le complot de Kadoor est éventé, Zéphoris lutte avec l'armée royale contre les envahisseurs portugais. Le danger enfin écarté, Mossoul accorde en récompense à Zéphoris la main de la belle Néméa. Le spectacle se termine par des chants de victoire et d'allégresse.

L'opéra d'Adam ressuscite, à travers l'Inde brahmanique au début du xvi<sup>e</sup> siècle, un monde fastueux, romanesque et ardent, où l'histoire, la légende, le conte se mêlent selon une fantaisie d'artiste : au milieu des bruits de guerre et de complot s'exaltent les plaisirs sans frein et les passions déchaînées, tout un érotisme assez discret pour ne pas effaroucher, assez vif pour piquer la curiosité sensuelle du public français. Quelques indications géographiques (Goa) et historiques (1510, année où le conquistador portugais Albuquerque s'empare de la ville), des noms en apparence orientaux (Néméa, Zélide, Kadoor), des personnages invoquant Brahma, des costumes, des accessoires pittoresques, il n'en faut pas davantage pour donner au spectacle la couleur de l'exotisme. Amîn Şidqî s'en souvient précisément, lorsqu'il compose sa pièce qui, comme son modèle, comprend trois actes.

Acte premier. 'Abd al-Ḥafîdh le pêcheur cherche à marier sa sœur Ghandûra avec son ami 'Uthmân. Quant à lui, il leur en fait confidence, il est amoureux d'une mystérieuse naufragée. Puis, il apprend à son futur beau-frère qu'il est entré au service d'un richissime seigneur en qualité de messenger. A ce moment survient la jeune fille que 'Abd al-Ḥafîdh a sauvée des flots et que celui-ci reconnaît : c'est la princesse Ni'ma. A la fin de l'acte, c'est 'Uthmân, non 'Abd al-Ḥafîdh, qui s'endort sur la plage, après avoir écrit les mots : Si j'étais roi !

Second acte. Transporté endormi au palais, 'Uthmân se réveille promu à la dignité de calife. Il préside le Conseil, découvre le complot fomenté par Qaddûr et essaye de sauver le trône. Témoignant d'une extrême magnanimité, il exprime son intention d'assurer le bonheur de 'Abd al-Ḥafîdh — non le sien — : il désire le marier à Ni'ma.

Troisième acte. Ramené chez lui, 'Uthmân est redevenu pêcheur. Mais peu après, le roi fait appel à lui pour étouffer la conspiration. 'Uthmân réussit à vaincre les comploteurs. Il demande alors au souverain d'accorder la main de Ni'ma à son ami 'Abd al-Ḥafîdh. Le roi y consent. Ainsi, tout s'arrange : le pêcheur épousera la princesse.

Il est évident qu'Amîn Şidqî doit beaucoup à l'opéra d'Adam. Le canevas de sa pièce est à peu près le même. D'autre part,



on y retrouve les deux trios : d'un côté, le pêcheur, la sœur et le futur beau-frère et, de l'autre, le roi, la jeune fille noble et le cousin félon. Enfin, le dénouement, heureux comme il convient, est identique : le pauvre pêcheur épouse la belle princesse. Il n'en est pas moins vrai que des différences très importantes apparaissent non seulement en ce qui concerne le déroulement de l'action et le comportement des personnages, mais aussi de nombreuses modifications de détail qui visent à substituer au cadre « indien » de l'opéra français un cadre essentiellement arabe.

S'il s'est, en effet, inspiré de l'œuvre d'Adam, Amin Şidqî a usé d'une extrême liberté. Appliquant une fois de plus sa technique du maquillage, il a fait subir à son modèle trois opérations. La première — la plus simple — a consisté à donner aux personnages des noms arabes : Kadoor est redevenu sans difficulté Qaddûr, de même que Néméa et Zéphoris respectivement transformés en Ni'ma et en 'Abd al-Ḥafîdh. Pour Zélide, l'auteur a retenu un nom spécifiquement égyptien : Ghandûra, qui désigne dans le dialecte local une femme belle et élégante d'une manière recherchée. Enfin, Piféar s'appelle ici 'Uthmân. Il s'agit, on l'a vu, du personnage central de la pièce. Homme du peuple, malicieux, intrépide, plein d'assurance et de verve, jamais découragé, il occupe tout le temps le devant de la scène. Ce choix n'est nullement fortuit. Il s'explique par le fait que, dans bon nombre de comédies de Şidqî, le protagoniste se nomme 'Uthmân 'Abd al-Basîṭ ou, par abréviation, 'Uthmân. Le rôle était alors tenu par l'acteur 'Alî al-Kassâr qui l'avait rendu aussi populaire que le truculent Kish Kish bey que Najîb al-Rihânî avait imaginé à la même époque. Amin Şidqî qui, après avoir été le fournisseur de la compagnie d'al-Rihânî jusqu'à 1918, fut ensuite celui de la troupe rivale d'al-Kassâr, a taillé tout exprès le personnage de 'Uthmân pour mettre en relief les dons de son interprète privilégié. Conscient de l'appui que la personnalité d'al-Kassâr apportait à sa création, l'auteur a été amené à lui réserver une place prioritaire et à lui conserver le nom sous lequel il était connu du public.

Cette circonstance particulière explique que l'action — deuxième opération — soit centrée sur 'Uthmân. Dès le début,

celui-ci affirme sa maîtrise en se substituant à 'Abd al-Ḥafīdh. C'est à lui, et non à son compagnon, que Qaddûr ordonne de quitter le village, craignant sans doute qu'il ne devine la nature des messages que le conspirateur transmet. C'est encore 'Uthmân, et non 'Abd al-Ḥafīdh, qui, avant de s'endormir, trace sur le sable les mots : « Si j'étais roi ! » A partir de ce moment, il assume deux rôles : celui de Piféar et celui de Zéphoris. Au second acte, son action ne se ralentit pas : il décide Ni'ma, la jeune fille noble, à épouser celui qui l'a sauvée, 'Abd al-Ḥafīdh, qui n'est pourtant qu'un modeste pêcheur. Dans le même temps, il met l'armée sur le pied de guerre devant la menace ennemie. Au troisième acte, alors qu'il vient de sauver le trône, c'est encore lui qui demande au souverain de consentir au mariage de Ni'ma et de 'Abd al-Ḥafīdh. Ainsi, le personnage occupe dans la pièce arabe une place beaucoup plus importante que dans l'œuvre française. Parallèlement, Amīn Ṣidqī a modifié le caractère de l'héroïne. Alors que, dans l'opéra d'Adam, Néméa épouse par reconnaissance son sauveur, Zéphoris, ici Ni'ma accepte de s'unir à 'Abd al-Ḥafīdh par amour. Sa passion se manifeste de façon inattendue comme il arrive, du reste, assez souvent dans les *Mille et une Nuits*. Tout aussi paradoxalement, 'Abd al-Ḥafīdh ne fait rien pour se rapprocher de la princesse devenue subitement amoureuse de lui. Cela paraît cependant moins étonnant si l'on observe que l'auteur égyptien, en dépouillant 'Abd al-Ḥafīdh de son rôle de héros principal au profit de 'Uthmân, a du même coup enlevé au personnage toutes les qualités qui, dans l'opéra français, rehaussaient Zéphoris aux yeux de Néméa : la dignité, le courage, la générosité.

Ces changements de noms, de rôles et de caractère des personnages se sont accompagnés d'une troisième opération, celle-ci étant peut-être plus significative que les autres. Craignant de s'attirer les foudres du pouvoir, Amīn Ṣidqī a laissé de côté tous les passages de l'opéra d'Adam qui risquaient d'apparaître comme autant d'allusions politiques et sociales. C'est ainsi qu'il a fait disparaître les trois premières scènes de l'opéra français dans lesquelles est soulignée la rivalité opposant les pêcheurs du village à Zizel, le garde-côtes qui les accable d'amendes et qui « vend la justice ». Pour le même motif, il a abrégé le second

acte où l'on voit 'Uthmân, homme du peuple, occuper le trône et écourter du même coup la séance du Conseil que préside le pseudo-sultan. Il a supprimé aussi l'épisode (acte II, scène 1) au cours duquel le roi Mossoul déclare que « les affaires de l'État n'en iraient peut-être pas plus mal », si de temps en temps il délèguait pour un jour son « pouvoir à quelque humble sujet ». Amîn Şidqî s'est également gardé de reprendre à son compte toutes les observations relatives à la mission sociale et humanitaire du monarque, aux abus de ses représentants, aux barrières que ceux-ci dressent entre lui et le peuple. L'adaptateur arabe a enfin simplifié les dernières péripéties qui conduisent au dénouement : le complot de Qaddûr est découvert avant même que l'ennemi ait réussi à envahir le royaume. De la sorte, il n'était plus nécessaire de faire entendre les chants de guerre et de victoire qui terminent l'opéra d'Adam et dont le caractère allusif n'aurait sans doute pas échappé à la censure britannique, comme le montre le couplet suivant, extrait de la scène 12 du troisième acte :

Tout homme affronte le danger  
Et sans pâtir donne sa vie,  
Lorsqu'il faut chasser l'étranger  
Du sol sacré de la patrie.

Il y a lieu d'ajouter que, pour des raisons morales et religieuses, Amîn Şidqî a laissé de côté les chants bachiques et les hymnes en l'honneur de Brahma qui agrémentent l'opéra français. Il les a remplacés par des chansons arabes de Munîra al-Mahdiyya et par des mélodies de Sayyid Darwish que le public arabe appréciait tant.

Si, en définitive, il a exposé sur scène les péripéties romanesques et merveilleuses de l'opéra français, Amîn Şidqî a voulu néanmoins composer une comédie conforme aux goûts de ses compatriotes. En développant d'après son modèle un sujet choisi dans les *Mille et une Nuits*, il restait fidèle à la tradition déjà ancienne des dramaturges arabes, dont *Abû l-Ĥasan l'Étourdi ou Hârûn al-Rashîd* de Mârûn al-Naqqâsh est la première manifestation au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Il a pourtant voulu en faire une comédie par son déroulement, par le portrait

assez nuancé de 'Uthmân, par l'esquisse des autres personnages destinés à mettre le héros en valeur. Mais la comédie tourne vite au vaudeville. Les interventions constantes de 'Uthmân soit pour sauver le trône, soit pour assurer le bonheur de 'Abd al-Ḥafidh, sont des parades aux effets de gros comique, où les traits d'observation réelle sont amplifiés et déformés par l'optique de la farce. Le réveil de 'Uthmân au palais (acte II) et chez lui (acte III) souligne le caractère facétieux du spectacle, où le rire se soucie peu de la vraisemblance et des événements. Le comique des personnages est encore accru par le style, extraordinaire de verve et de souplesse. Beaucoup plus vif que celui des pièces d'al-Naqqâsh et d'al-Qabbâni, il abonde en trouvailles : jeux de mots, rapprochements inattendus, plaisanteries traditionnelles, tous ces procédés donnent au style de la pièce des qualités d'humour, de franche et vive gaieté, qui, jointes à l'aisance et à la variété de l'expression, parfaitement appropriée à la condition des personnages, font de l'adaptation d'Amîn Şidqî une œuvre en apparence originale, mais aussi un petit chef d'œuvre de style comique. Cet enjouement même du style en explique pour une large part l'immense succès. La pièce d'Amîn Şidqî a poursuivi sa brillante carrière jusqu'à 1939 sous trois titres : *Si j'étais roi !*, *Le Royaume des merveilles* et *l'Empereur de Zifta* (1).

Aux alentours de 1925, les dramaturges arabes se jettent sur les *Mille et une Nuits* comme sur un butin dont il convient de faire hommage à un public toujours aussi avide de légende, d'héroïsme et de romanesque. Ils mettent une sorte d'acharnement dans l'émulation, dans la concurrence à reprendre les mêmes sujets, à développer les mêmes thèmes. Après Mârûn al-Naqqâsh, al-Qabbâni, Maḥmûd Wâşif et Amîn Şidqî, ils portent à la scène l'histoire d'*Abû l-Ḥasan* et celle de *Ghânim ibn Ayyûb*. D'autres contes retiennent également leur attention : *Aladin ou la Lampe merveilleuse*, *Ma'rûf le Savetier*, *le Barbier de Badgad*, *Ali Baba et les quarante voleurs*, etc. C'est le temps où, parmi beaucoup d'autres, l'Égyptien Tawfiq al-Ḥakîm écrit son *Alî Bâbâ* (1925), tandis que son compatriote Muḥammad

(1) Cf. Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 53.

'Abd al-Quddûs fait jouer *Al-Hallâq al-faylasûf* (*Le Barbier philosophe*, 1925). A la même époque, l'Algérien 'Allâlû représente *Abulhassen* (*sic*, 1927), *Le Pêcheur et le Génie* (1928) et *El-Khalifa oues Seyyâd* (*sic*, *Le Calife et le Pêcheur*, 1931). C'est alors surtout que triomphe l'équipe de Najîb al-Rihânî <sup>(1)</sup> (1892-1949) et de Badî' Khayrî <sup>(2)</sup> (1893-1965), avec notamment quatre pièces inspirées des *Mille et une Nuits* : *Al-Ghandûra aw Qût al-Qulûb* (*Al-Ghandûra ou Qût al-Qulûb*, 1918-1924), *Al-Layâlî al-milâh* (*Les Nuits merveilleuses*, 1923), *Al-Shâfir Hasan* (*Hasan le rusé*, 1923) et *Al-Ayyâm al-milâh aw al-Hallâq al-faylasûf* (*Les Jours merveilleux ou le barbier philosophe*, 1924).

Une inépuisable richesse d'invention, le goût du spectacle, le sens du mouvement scénique, telles sont les qualités naturelles qu'al-Rihânî, auteur-acteur de formation française, a mises au service du théâtre arabe pendant une trentaine d'années. Ajoutez à cela une présence extraordinaire et une force comique peu commune. Certes, al-Rihânî n'écrit pas pour les délicats. Sa verve est grosse ; il se plaît, comme la plupart de ses spectateurs, à la bouffonnerie et la satire n'est souvent chez lui qu'une caricature. Mais il y a de la puissance dans ce grossissement de la réalité comme dans le jaillissement des mots, des calembours et des images, dans le rythme étourdissant du style. Enfin, al-Rihânî se veut homme du peuple ; il organise des spectacles pour le grand public dont il partage les goûts assez peu relevés et auquel il veut avant tout être agréable. Aussi imite-t-il et invente-t-il librement. Aidé par de nombreux collaborateurs, dont le plus important, après Amîn Şidqî, est Badî' Khayrî, poète populaire de culture arabe, al-Rihânî brode avec ingéniosité sur les thèmes que lui fournissent tantôt la légende arabe, tantôt l'actualité égyptienne, tantôt le théâtre français contemporain. Dans le cadre d'une intrigue généralement lâche, il excelle à faire rebondir les épisodes, à trouver sans cesse du nouveau. La création du personnage cocasse de Kish Kish bey l'a placé, d'emblée, au premier rang des comédiens de son

(1) Cf. Najm, *op. cit.*, 180-181 ; J. M. Landau, *op. cit.*, 84-87 ; Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 67 sqq. ; Atia Abul Naga, *op. cit.*, 216 sqq.

(2) Cf. J. M. Landau, *op. cit.*, 85 ; Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 68-69 ; Atia Abul Naga, *op. cit.*, 229.

temps. Longtemps, il conserve son prestige. On discute parfois la qualité de ses pièces-revues (*riwāya isti'rāḍiyya*), mais on admire son talent. Qu'importe, au demeurant, si le même personnage sympathique, blagueur, pétillant d'esprit, reparait constamment sous un masque de hâblerie et de gaieté bruyante, qu'il s'appelle Kish Kish bey, Juḥā ou Aladin ? Le public enchanté ne se lasse pas des multiples aspects qu'il prend à chaque représentation. Les évocations colorées et plaisantes du passé, les emprunts à l'actualité, au folklore, les péripéties surtout le captivent. Plus que jamais, les *Mille et une Nuits* l'intéressent. C'est pourquoi il accueille chaleureusement les quatre pièces que Badī' Khayrī et Najīb al-Riḥānī tirent du célèbre recueil de contes, et en premier lieu *Al-Layālī al-milāḥ* dont le sujet est emprunté à l'histoire d'*Aladin ou la Lampe merveilleuse* (1). En voici un bref résumé.

Le jeune Aladin ('Alā' al-dīn) appartient à une modeste famille de tailleurs. Orphelin de père, il est élevé par sa mère. Très pauvre, celle-ci est obligée de travailler pour le faire vivre. Car l'adolescent, qui est paresseux comme une couleuvre, ne se décide pas à prendre un métier. Un jour, un étranger se présente chez lui. Il se fait passer pour son oncle. En réalité, c'est un magicien qui veut l'enlever. Après avoir gagné la confiance de sa mère, il sort en compagnie du jeune homme. Au cours de leur promenade, il ordonne à Aladin d'entrer dans une caverne et lui demande de lui rapporter une lampe qui s'y trouve en se servant de la bague magique qu'il lui confie. Par malheur, Aladin n'observe pas exactement toutes les recommandations du magicien. Furieux, ce dernier l'abandonne. Au bout de trois jours, Aladin réussit à sortir de la caverne. Il regagne le domicile maternel, chargé de pierreries. Il est en possession de la lampe merveilleuse. Il ne tarde pas à en connaître le pouvoir surnaturel : un djinn est attaché au service de son détenteur et exécute tous ses ordres.

(1) Ce conte, le plus connu dans le monde avec celui d'*Ali Baba et les quarante voleurs*, ne figure dans aucune édition arabe des *Mille et une Nuits* antérieure à la première traduction européenne que l'orientaliste français A. GALLAND donna au début du XVIII<sup>e</sup> siècle (1704-1717). C'est seulement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que le texte arabe fut édité pour la première fois par H. ZOTENBERG. Cf. *Notice sur quelques manuscrits des Mille et une Nuits et la traduction de Galland*, Paris, 1888.

Devenu riche, Aladin entend un jour le crieur public inviter tous les hommes à s'enfermer chez eux au moment où la princesse Badr al-budûr doit traverser la ville pour se rendre au bain. S'étant placé sur son passage, à l'abri, Aladin voit la charmante princesse et en tombe sur-le-champ amoureux. Il prie alors sa mère d'aller demander au sultan la main de sa fille. Le souverain apprécie les présents qu'Aladin lui fait remettre pour obtenir son agrément. Mais il s'accorde un délai de trois mois afin, dit-il, de préparer les noces de sa fille. En réalité, le roi l'a déjà promise à l'un des fils du grand vizir. Celui-ci, momentanément tombé en disgrâce, parvient cependant à regagner la faveur de son maître qui accepte finalement de respecter ses engagements. Le mariage de Badr al-budûr et du fils du vizir est célébré ; mais Aladin, grâce à la lampe merveilleuse, en empêche la consommation.

Peu de temps après, la mère d'Aladin retourne au palais et rappelle au roi sa promesse. Aladin fournit le douaire réclamé par le sultan et son mariage avec Badr al-budûr peut enfin avoir lieu. Les charmants époux s'installent dans un palais splendide. Or le magicien, qui n'a pas pardonné à Aladin d'avoir gardé la lampe merveilleuse, décide de briser son bonheur. Il réussit par ruse à s'emparer de la précieuse lampe, il en fait usage et enlève le palais, la princesse et le harem d'Aladin. Néanmoins, celui-ci, qui a conservé la bague, s'en sert opportunément. Il parvient à rejoindre son épouse qui l'aide à se débarrasser du magicien en l'empoisonnant. Il récupère tous ses biens et, lorsque son beau-père meurt, il lui succède. Ainsi, grâce à la lampe au pouvoir magique, Aladin, cet homme du peuple, est devenu roi.

C'est en s'inspirant largement des aventures d'Aladin que Badî' Khayrî a composé *Al-Layâli al-milâh* (1) dans une version en cinq actes, remaniée par Najîb al-Riḥânî qui désireait réserver le principal rôle féminin à la chanteuse Badî'a Maşâbnî.

(1) Exemplaire dactylographié conservé à la bibliothèque du département culturel de l'institution du théâtre au Caire. Cité d'après Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 125 sqq.

Acte premier. L'action se passe à Samarcande, dans une salle du palais. La famille royale vient de s'accroître de deux jumelles qui ont reçu les prénoms de Badr al-budûr (« La pleine lune dans toute sa splendeur ») et Sham'at al-'izz (« Le soleil de la puissance »). Pour fêter cet heureux événement, le souverain offre un festin à tous ses sujets. Dans le même temps, il décide de congédier ses ministres qui, estime-t-il, coûtent trop cher à l'État. Or, le premier vizir essaye d'échapper à cette mesure. Initié aux sciences occultes, il fait venir au palais des magiciennes qui sont les reines des djinns et leur demande de donner leurs bénédictions aux jeunes princesses. En fait, les magiciennes les dotent de la beauté, mais elles privent l'une de cœur et l'autre de cerveau.

Second acte. Plusieurs années se sont écoulées quand, un vendredi, le crieur public, comme dans les *Mille et une Nuits*, ordonne à tous les hommes de la ville de s'enfermer chez eux, tandis que les deux princesses se rendent au bain. Aladin, à l'exemple du héros du conte, guette leur passage, caché derrière une porte, avec son ami Nuwâs, un tailleur qui l'a recueilli après la mort de son père. A peine a-t-il aperçu Badr al-budûr qu'il en tombe éperdument amoureux. Son compagnon ne reste pas non plus insensible aux charmes de Sham'at al-'izz. Mais les gardes surprennent les deux jeunes gens qui sont condamnés à mort. Sur ces entrefaites, survient le premier ministre. Il est tout occupé par la préparation du mariage de son fils avec Badr al-budûr. Il cherche justement un condamné à mort qu'il désire envoyer dans une caverne de djinns pour lui rapporter la lampe merveilleuse. C'est Aladin qu'il charge de cette mission. A l'instar du magicien du conte, il lui confie une bague dont le pouvoir magique doit le protéger contre les gardiens de la lampe.

Troisième acte. Nous sommes dans la demeure mystérieuse des djinns. Aladin, qui est caché, entend le gardien de la lampe, Masrûr, confier à sa compagne Maymûna ses chagrins d'amour : sa bien-aimée ne lui témoigne que froideur. C'est elle, ajoute-t-il, qui, par haine du sexe masculin, a condamné Badr al-budûr à être une belle jeune fille sans cœur. Aladin comprend alors le secret de l'aversion de la princesse pour les hommes. N'écoutant



que son courage, il se lance dans un combat farouche contre les djinns et finit par s'emparer de la lampe.

Quatrième acte. Nous voici de nouveau au palais du roi. On y célèbre le mariage de Badr al-budûr avec le fils du grand vizir. La princesse est mélancolique : elle se résigne, dit-elle, à son sort non par amour, mais par « nécessité ». Aladin et Nuwâs arrivent à ce moment, chargés de somptueux présents pour les princesses. Si Sham'at al-'izz se montre touchée par les sentiments du tailleur, sa sœur demeure insensible aux déclarations de son soupirant. En désespoir de cause, Aladin fait appel à Masrûr : il lui demande non seulement d'interrompre le mariage de Badr al-budûr avec le fils du premier ministre, mais aussi d'obliger la jeune fille à l'aimer. Masrûr accepte d'exécuter le premier ordre. En revanche, il se déclare incapable de faire naître l'amour dans le cœur de la princesse. Ce pouvoir appartient en effet à la magicienne Nâriyya qui tient le cœur de Badr al-budûr prisonnier aux îles Wâq Wâq <sup>(1)</sup>. Nullement découragé, Aladin offre de magnifiques cadeaux au roi. Celui-ci n'hésite plus : il rompt le mariage de Badr al-budûr avec le fils du grand vizir et l'accorde à son riche prétendant. Vain espoir. La jeune fille se montre intraitable : elle proclame à nouveau son hostilité au mariage.

Cinquième acte. Nous nous trouvons aux îles Wâq Wâq, « habitées uniquement par des amazones », qui accueillent sans aménité Aladin et Nuwâs. Mais grâce au pouvoir conjugué de la lampe et de la bague qui sont en sa possession, le premier oblige Nâriyya à lui remettre le cœur de Badr al-budûr et le cerveau de Sham'at al-'izz. La magicienne accepte même de faire venir les deux princesses, leur père et leur entourage. Au cours d'une cérémonie solennelle, Aladin restitue à Badr al-budûr son cœur, tandis que Nuwâs rend à Sham'at al-'izz son cerveau. Sa mission accomplie, notre héros délie le roi de sa promesse de lui accorder la main de sa fille. Il se dispose à

(1) Sur les îles Wâq Wâq, cf. *Encyclopédie de l'Islam* (art. de G. Ferrand), 1<sup>re</sup> éd., IV, 1164-1168 ; compléter la bibliographie avec Zuhri, *Kitâb al-Djârâfiyya*, éd. M. Hadj-Sadok, B.E.O., XXI, Damas, 1968, 295-296.

s'éloigner, quand Badr al-budûr l'en empêche. Elle consent enfin à l'épouser. Tout s'arrange donc de la façon la plus satisfaisante et la plus romanesque du monde : un double mariage termine la pièce, événement heureux qui convient à toute comédie.

En composant *Al-Layâlî al-milâh*, Badî' Khayrî et Najîb al-Riḥânî se sont évidemment inspirés du conte d'*Aladin ou la lampe merveilleuse*. Ils lui ont emprunté le thème principal : l'ascension sociale de l'homme du peuple. Mais ils l'ont enrichi de divers éléments puisés soit dans d'autres récits des *Mille et une Nuits*, soit à des sources européennes, soit à l'actualité égyptienne. Il est en effet possible d'y reconnaître la trace d'influences variées.

Il y a incontestablement dans le titre *Al-Layâlî al-milâh*, (*Les Nuits merveilleuses*) l'évocation du nom du célèbre ouvrage d'où est tiré le sujet de la pièce. Pour le cadre même, dont l'action se passe tantôt au palais du roi de Samarcande, tantôt dans les îles Wâq Wâq, les auteurs se sont inspirés de deux autres contes des *Mille et une Nuits* : *l'Histoire de Badr al-dîn Hasan* <sup>(1)</sup> qui cherche à empêcher le mariage de Sitt al-Ḥusn avec le palefrenier bossu et *l'Histoire de Qamar al-zamân avec la princesse Budûr* <sup>(2)</sup> dans laquelle l'intervention des djinns permet aux deux jeunes gens de se voir, de s'aimer et finalement de se marier. Badî' Khayrî et Najîb al-Riḥânî doivent aussi à ces récits la liberté de construction de leur pièce et surtout l'atmosphère féérique où elle se déroule. Toutefois, ils ont accentué ces caractères en introduisant dans leur comédie des éléments qu'on chercherait en vain dans les *Mille et une Nuits* : personnages, situations, idées.

Notons d'abord que, dans *Al-Layâlî al-milâh*, le roi n'a pas une, mais deux filles qui sont jumelles : Badr al-budûr et Sham'at al-'izz, d'ailleurs très différentes l'une de l'autre. Sham'at al-'izz est tout innocence, simplicité et tendresse. Elle attire certes la sympathie par son extrême jeunesse et par la générosité des mouvements de son cœur. Mais elle n'a guère de

(1) Cf. *Nuits* 21-22. Éd. Impr. catholique, 4<sup>e</sup> éd., Beyrouth, 1956, I, 111-114.

(2) Cf. *Nuits* 202-217, *ibid.*, 1957, III, 7-25.

cervelle. A peine le premier venu lui fait-il la cour qu'elle s'amourache de lui. Bien plus, elle, une princesse, accepte d'épouser un tailleur inconnu, témoignant d'une incroyable naïveté. Présentée sous des traits aussi touchants, la jeune fille semble avoir attiré la sollicitude des auteurs. En réalité, l'influence française ici est assez nette. Najîb al-Rihâni, qui était un fervent admirateur de Maeterlinck et qui montera *Monna Vanna* quelques années plus tard (1926), s'est certainement souvenu de son théâtre. C'est là qu'il a pu, en effet, lire cette réflexion de Nuwâs s'adressant à Sham'at al-'izz, au moment où il lui rend son cerveau : « A présent, tu vas comprendre les ruses et les bassesses (de l'homme). Lorsque tu étais privée de ton cerveau, la vie était pour toi joie et bonheur. Maintenant que tu en reprends possession, le bonheur pour toi deviendra malheur et le paradis enfer » (acte V). L'affection candide de Sham'at al-'izz pour Nuwâs fait songer évidemment à l'innocence de l'amour chez Mélisande, pudique et exempt de tout autre sentiment. La ressemblance, d'ailleurs, s'arrête là, car les deux pièces n'ont pas le même sujet et, si Sham'at al-'izz est sympathique par la générosité de ses sentiments, c'est, à côté de l'héroïne de Maeterlinck, une figure bien pâle dans sa pureté.

Sa sœur, elle, n'a rien de sa sensibilité. Douée du côté de l'esprit plutôt que du cœur, elle se fait longtemps une gloire de ne jamais connaître l'amour. Jeune fille et, de surcroît, princesse, elle sait, c'est vrai, qu'il lui faudra un jour se marier. Mais elle n'y met aucun empressement. Au contraire, elle a des paroles qui expriment son opposition farouche au mariage. Quand, au quatrième acte, son père veut lui faire épouser le fils du vizir, elle ne se soumet à sa décision qu'avec une résignation altière. Peu après, Aladin essaye de l'éblouir en lui offrant des présents fabuleux, mais elle reste de glace. A la fin de l'acte, lorsque le roi, rompant son mariage avec le fils du vizir, l'accorde au richissime Aladin, elle affirme de nouveau son opposition formelle au mariage. C'est seulement à la fin de la pièce que, une fois en possession de son cœur, elle se laisse fléchir.

Ce sentiment de misogynie n'est certes pas propre à Badr al-budûr. Elle le partage avec d'autres personnages des *Mille*

*et une Nuits* comme, par exemple, Dunyâ et Sitt Budûr dont Badi' Khayrî et Najîb al-Rihânî ont pu se souvenir. En fait, tout en s'insérant dans cette galerie, Badr al-budûr s'en distingue aussi notablement. Les auteurs, en effet, lui reconnaissent une ascendance originale pour expliquer son hostilité au mariage. Selon eux, elle est la fille spirituelle de la reine des Wâq Wâq. C'est là pour eux l'occasion d'entraîner le spectateur chez ce peuple de femmes affranchies de l'homme, jouissant d'une totale liberté dans des îles mystérieuses, dont la lecture des *Mille et une Nuits* et des *Cent et une Nuits* leur ont d'ailleurs fourni de copieuses descriptions. L'évocation des îles fait référence aux Amazones, aux terres des femmes qui jadis ont existé avec leur société, leur organisation, leur culture propres. Ces amazones sont des femmes qui vivaient entre elles, par elles et pour elles à tous les niveaux : réels, fictifs, symboliques. Khayrî et al-Rihânî essayent de percer leur mystère. Cette aversion du sexe masculin chez elles est la conséquence de l'égoïsme de l'homme. Celui-ci n'a toujours cherché dans son union avec la femme que le plaisir physique, traitant au surplus sa partenaire en être inférieur. Sa domination a pris fin le jour où les femmes de Wâq Wâq ont brandi le drapeau de la révolte et réussi à se libérer complètement de la tutelle masculine. Outre ces réminiscences, Badi' Khayrî et Amîn al-Rihânî font ici écho aux thèses défendues à la même époque en Égypte par les leaders du mouvement féministe qui, à la suite de leur apôtre Qâsim Amîn, revendiquaient la liberté de la femme arabe et son égalité avec l'homme. Grâce à l'activité inlassable de Hudâ Sha'râwî, la question féminine est alors à l'ordre du jour au Caire et ce n'est pas un hasard si, l'année où est représentée *Al-Layâlî al-milâh*, les différentes associations féminines se groupent au sein d'une Union féministe égyptienne.

Du reste, ces préoccupations sociales et politiques sont exprimées avec encore plus de netteté par les personnages masculins. Certes, le roi de Samarcande et son premier vizir ont des traits de ressemblance avec leurs modèles des *Mille et une Nuits*. Mais ils ont une personnalité beaucoup plus riche et, en tout cas, plus vigoureusement accusée. Comme dans le conte d'*Aladin ou la Lampe merveilleuse*, le sultan, pour fêter

la naissance de ses filles, ordonne des réjouissances publiques, car il désire faire partager sa joie au peuple. De même, il se montre plus tard sensible à la magnificence des cadeaux qu'Aladin lui fait remettre en sollicitant la main de Badr al-budûr. C'est uniquement en fonction de l'importance de ces présents qu'il se prononce. Cependant, il prend des initiatives qui sont étrangères au personnage correspondant des *Mille et une Nuits*. Dès le début de la pièce, il décide de se séparer de ses ministres par mesure d'économie, mais surtout pour conserver l'amour de ses sujets. Il est particulièrement sévère à l'égard du grand vizir : « Pourquoi, s'écrie-t-il, hésiter entre le peuple et le premier ministre ? Pour un vizir de perdu, mille de retrouvés ; mais je n'ai qu'un seul peuple ! » (acte I).

Il est clair que les propos prêtés au souverain par les auteurs sont autant d'allusions à l'actualité égyptienne. Badi' Khayrî et Najîb al-Rihânî poursuivent ici un double but : d'une part, se concilier la bienveillance du roi Fu'âd en le montrant désireux de s'appuyer sur les masses populaires et, d'autre part, souligner le peu de crédit dont jouissent ses ministres présentés comme indifférents aux intérêts du peuple. Patriotes fervents, grands admirateurs de Sa'd Zaghlûl, chef du Wafd, dont la lutte contre l'occupation britannique dès la fin de la première guerre mondiale vient d'aboutir à la reconnaissance par la Grande-Bretagne de l'Égypte comme « État souverain et indépendant » (1922), Khayrî et al-Rihânî révèlent leurs intentions politiques. Ils créent à cette fin un vizir-magicien en qui s'incarnent les pires défauts : bassesse, ruse, cupidité, bêtise, mépris de la justice. Intrigant, le premier ministre n'hésite pas à recourir à des maléfices pour assurer son pouvoir. Mais il est pris à son propre jeu : il fait venir les reines des djinns pour les inviter à donner leurs bénédictions aux jeunes princesses. Or, leur intervention a pour résultat de priver les filles du roi l'une de sensibilité, l'autre de raison et de provoquer sa disgrâce. Un peu plus tard, alors qu'on célèbre les noces de son fils avec Badr al-budûr, c'est Aladin, le rival, qu'il charge de lui rapporter la lampe merveilleuse, apparemment dans le secret espoir de ne pas le voir revenir des îles Wâq Wâq. Peine perdue. Aladin, une fois en possession de la lampe tant convoitée, déjoue tous

les plans de son adversaire. Pour comble de malchance, le vizir est affligé d'un fils falot, aussi inintelligent que lui, timoré et balbutiant devant celle qu'on lui destine pour épouse. Tare suprême dans l'univers des *Mille et une Nuits* : il n'aime pas et n'est pas aimé. D'où le rire de châtement qui le cingle, rire qui se nuance, il est vrai, de pitié, quand on le voit si inoffensif et, en définitive, si désarmé ; il représente à sa façon le jeune aristocrate égyptien d'alors, qui a pour seul mérite d'être le fils de son père.

Par contraste, ce grand benêt fait ressortir la complexité vivante des deux autres personnages masculins qui, eux, sont de chair et de sang. De ces enfants du peuple, Nuwâs n'est pas le moins sympathique. Simple, loyal, perspicace, il s'est attaché à Aladin et il l'aide efficacement dans ses entreprises dangereuses, même au prix de sa vie. Il s'éprend de Sham'at al-'izz et désire l'épouser, en la prévenant cependant contre les maux qui la guettent. A côté du mouvement spontané qui le pousse vers elle, il témoigne d'un scepticisme total sur l'humanité. Il partage ce sentiment avec son ami Aladin, dont la nature, à vrai dire, offre les plus grands contrastes. C'est un jeune homme sensible, courageux, voire intrépide, qui « rêve d'amour et de gloire ». Révolté par sa position sociale, il s'en prend au monde où tout n'est que « servitudes, bassesses, trahisons ». Il est condamné à agir, sans être en fait un homme d'action. Le jour où il entend le crieur public annoncer l'ordre du roi de mettre à mort tout homme qui se montrerait sur le passage des princesses se rendant au bain, Aladin refuse de rentrer chez lui, non parce qu'il désire, comme le héros du conte, satisfaire sa curiosité, mais parce que, en agissant ainsi, il s'expose volontairement au danger d'être arrêté et exécuté. Il veut en effet en finir avec la vie ; son pessimisme est total : il n'y a pas d'espérance, pas de refuge, sinon dans la mort. Lorsque, plus tard, le vizir l'envoie chercher la lampe merveilleuse, il est également conscient des épreuves qui l'attendent. Mais il réussit, grâce à un remarquable effort de volonté, à échapper aux belles magiciennes qui déploient tous leurs charmes pour le séduire. Comme Ulysse évitant les enchantements des sirènes, Aladin poursuit son chemin sans fléchir. S'étant enfin emparé de la lampe merveilleuse, il s'écrie :

« La victoire revient toujours à celui qui sait avoir le cœur ferme. Et dans la vie il n'est rien d'impossible ». Cependant, cet homme apparemment inébranlable s'adoucit, dès qu'il se trouve en présence de Badr al-budûr. Pour l'émouvoir, il lui raconte l'histoire d'un jeune tailleur amoureux d'une princesse. Inutilement, du reste, car si le roi lui accorde ensuite la main de sa fille, il lui interdit de l'épouser sans son consentement. Mais Aladin ne s'avoue pas vaincu. Pour conquérir le cœur de la fille et gagner la faveur du père, il accepte de s'exposer à de terribles dangers : en compagnie du fidèle Nuwâs, il se lance dans une aventure des plus téméraires, qui lui permet de laisser éclater sa vaillance. Revenu du pays interdit des Wâq Wâq, il éprouve une profonde satisfaction en restituant à Badr al-budûr le seul bien capable de lui rendre le bonheur et, convaincu que sa mission est terminée, il se dispose à s'éloigner pour toujours, quand Badr al-budûr, touchée par tant de bravoure et de désintéressement, consent enfin à l'épouser. Exemple d'un héros non point parfait (il est rude, violent même), mais courageux et généreux, un de ces hommes au grand cœur, qui font naître autour d'eux la joie et le réconfort.

De l'aimable fiction du conte des *Mille et une Nuits* Badî' Khayrî et Najîb al-Rîhânî retiennent la leçon finale. La lampe merveilleuse, symbole de la science, cause le malheur, lorsqu'elle est employée par le perfide vizir-magicien ; en revanche, elle répand le bonheur, quand elle est au service d'un homme vertueux comme Aladin. On le voit, *Al-Layâlî al-milâh* contient un enseignement. Pourtant, c'est une pièce avant tout divertissante. Elle baigne en effet dans une atmosphère féérique. Par touches légères, les auteurs ont su y recréer le merveilleux et le fantastique des *Mille et une Nuits* qui plaisaient tant à leurs spectateurs : évocation des îles Wâq Wâq, apparitions de djinns, scènes de sorcellerie, etc. Mais ils ne prennent pas ce surnaturel très au sérieux. L'imaginaire perd chez eux sa valeur de symbole pour ne devenir qu'un jeu, d'ailleurs fort attrayant et qui, à défaut de signification philosophique, garde un certain charme de mystère. *Al-Layâlî al-milâh* mérite bien son titre : *Les Nuits merveilleuses*. C'est une féerie où le rêve l'emporte sur la réalité. Malgré les allusions d'ordre politique et social qu'il est

possible d'y relever, elle se présente avant tout comme un spectacle dans lequel la part du chant et de la danse (*zajal* de Badī' Khayrī, chansons populaires, danses de groupe) est très importante. C'est là finalement la raison de l'extraordinaire succès que la pièce a connu : elle fut jouée pendant six mois, à raison de trois représentations par jour, performance unique dans les annales du théâtre arabe (1).

Ce symbolisme qui sait se mettre à la portée de tous, qui se contente d'une imagerie populaire et ne cherche nulle complication de pensée ou de forme, Tawfiq al-Ḥakīm, à ses débuts, a contribué à en répandre le goût avec une pièce comme *'Alī Bābā* (1925). A vrai dire, ce n'est pas le texte arabe des *Mille et une Nuits* (2) qui lui en a fourni la trame. Suivant l'exemple de nombreux dramaturges contemporains, il s'est inspiré d'une œuvre étrangère, *Ali Baba et les quarante voleurs* (1887), opéra comique de Vanloo et Busnach, qu'il a remanié pour le rendre conforme aux goûts du public arabe. Il paraît utile de résumer l'histoire de *'Alī Bābā*. On pourra mieux apprécier les qualités de cette adaptation au second degré.

'Alī Bābā est un pauvre bûcheron ; il travaille durement pour faire vivre sa femme, ses six enfants et son esclave Murjān. Il a un frère, Qāsim, négociant cossu qui, lui, mène une existence heureuse. Étant un jour occupé à couper du bois dans la forêt voisine, 'Alī Bābā aperçoit un groupe de cavaliers qui se dirige vers lui. Pris de panique, il cherche refuge sur un arbre, situé près d'un bloc de pierre et d'où il peut tout voir sans risque. Les hommes — il y en a quarante et ils sont tous armés — s'arrêtent à quelques pas de sa cachette et se mettent aussitôt à décharger leurs montures. Le chef de la bande s'approche du rocher et prononce les mots : « Sésame, ouvre-toi ! » Instantanément, la grosse pierre qui en obstrue l'entrée se déplace,

(1) Cf. Nāzik Basīla, *Mudhakkirāt Badī' a Maṣābnī*, Beyrouth, s.d., cité d'après Hiam Aboul-Hussein, *op. cit.*, 138.

(2) Comme celui d'*Aladin ou la lampe merveilleuse*, le conte de *'Alī Bābā et les quarante voleurs* a paru pour la première fois au début du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la traduction française de Galland ; le texte arabe n'a été édité qu'au XX<sup>e</sup> siècle, d'après le manuscrit d'Oxford, par D. B. Macdonald dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910, 221 sqq. ; 1913, 41 sqq.



laissant libre le passage. La troupe disparaît à l'intérieur avec ses lourds fardeaux. Un moment après, les hommes ressortent, enfourchent leurs chevaux et s'éloignent. Alors 'Alî Bâbâ abandonne son abri, s'approche du rocher, prononce la formule mystérieuse et pénètre à son tour dans la caverne. Devant le spectacle des richesses qui y sont entassées, il comprend qu'il se trouve dans un repaire de brigands. Sans trop de scrupules, il charge ses trois ânes de sacs d'or et se hâte de retourner chez lui. Désirant connaître exactement la quantité d'or rapportée par son mari, la femme de 'Alî Bâbâ emprunte une mesure à sa belle-sœur. Celle-ci, intriguée par une pareille démarche, enduit de suif le fond de l'ustensile. Et lorsqu'on le lui rend, elle constate avec stupeur qu'un dinar y est collé. Elle avertit aussitôt son époux, Qâsim, qui va s'informer auprès de son frère. Peu méfiant, 'Alî Bâbâ le met au courant de sa découverte. Qâsim décide alors de se rendre seul, dès le lendemain matin, à la caverne avec dix mulets et de grands coffres qu'il a la ferme intention de remplir. A peine a-t-il prononcé la formule magique que le miracle se produit à nouveau. Qâsim se hâte d'amasser pierres précieuses et pièces d'or. Mais au moment où il s'apprête à quitter les lieux, il s'aperçoit qu'il a oublié le mot de passe et il reste enfermé à l'intérieur de la caverne. Peu après, les voleurs reviennent dans leur repaire ; ils découvrent le malheureux prisonnier, ils le tuent et découpent son cadavre en quatre morceaux qu'ils abandonnent près de l'entrée pour effrayer quiconque serait tenté de l'imiter.

Inquiète de son absence prolongée, la femme de Qâsim met 'Alî Bâbâ au courant de l'entreprise de son mari. Le bûcheron retourne à la caverne, découvre le corps mutilé de son frère et le ramène chez lui. Grâce au concours opportun de son esclave Murjân, il peut faire recoudre par un savetier la dépouille de Qâsim qui est enterré décemment, comme s'il était mort de mort naturelle. Après quoi 'Alî Bâbâ prend la veuve pour seconde épouse afin de s'assurer sa discrétion. Or, lorsqu'ils remarquent, d'une part, que le cadavre abandonné dans la caverne a disparu et que, d'autre part, leur butin a diminué, les voleurs comprennent qu'une autre personne est dans le secret. Ils se mettent à sa recherche et ne tardent pas à l'identifier. Après plusieurs

tentatives infructueuses, ils réussissent à s'introduire chez 'Alī Bâbâ, leur chef déguisé en marchand d'huile et eux-mêmes cachés dans de grandes jarres. Mais l'astucieuse Murjân déjoue leur manœuvre : elle les ébouillante et poignarde leur chef. Pour la récompenser, 'Alī Bâbâ l'affranchit et lui fait épouser son propre fils. Au bout d'un an, il retourne à la caverne et prend autant d'or que son cheval peut en porter. Il continue à s'y rendre régulièrement, en compagnie de son fils ; il lui révèle aussi le secret de la formule magique en le chargeant de le transmettre à leurs descendants. Et jouissant de la considération générale, il profite longtemps encore de ses richesses.

Pour écrire sa pièce, ce n'est ni à ce récit qui figure pour la première fois dans la traduction française de Galland (1646-1715), ni à une version arabe postérieure que T. al-Ḥakīm a eu recours. Parfaitement au courant de la littérature française moderne, il n'a pu ignorer les adaptations auxquelles le célèbre conte avait donné lieu au théâtre au cours du XIX<sup>e</sup> siècle : *Ali Baba ou les quarante voleurs* (1823) de Guilbert de Pixéricourt, le plus illustre fournisseur du mélodrame avant Alexandre Dumas, *Ali Baba* (1833) d'Eugène Scribe et surtout *Ali Baba et les quarante voleurs* (1887), opéra-comique en trois actes et huit tableaux d'Albert Vanloo et William Busnach. C'est cette œuvre à grand spectacle, avec une mise en scène, des décors et des ballets d'une prodigieuse richesse, qui a été la source principale de T. al-Ḥakīm. En voici le sujet.

Acte premier. L'action se passe dans les magasins de Cassim, commerçant riche, cupide et cruel. Celui-ci décide de chasser 'Alī Bâbâ, un bûcheron misérable, de la mesure qu'il lui loue, parce que le pauvre homme lui doit quinze sequins. Ni les remontrances de son épouse, Zobeide, ni les prières de son malheureux locataire ne parviennent à fléchir l'impitoyable propriétaire. Accablé de chagrin et de désespoir, 'Alī Bâbâ s'éloigne. Le deuxième tableau a pour cadre la forêt où le bûcheron s'est réfugié. Il veut en finir avec la vie. Sa fidèle esclave Morgiane l'y rejoint et tente de le faire renoncer à son funeste projet. A peine l'a-t-elle quitté que les voleurs surviennent. Ils déposent leur butin dans la caverne et disparaissent. 'Alī Bâbâ qui, entre temps, s'est mis à l'abri, a tout vu et tout

entendu ; il abandonne sa cachette, prononce la formule magique qui lui livre la clef du trésor des brigands. Il prend autant d'or et de bijoux qu'il peut en porter avant de s'en aller. Le troisième tableau représente une place publique, à Bagdad. Sur l'ordre de Cassim, on y vend les modestes biens de 'Alî Bâbâ. Celui-ci survient au moment même où arrive le tour de Morgiane. Il la rachète et la ramène chez lui.

Second acte. Nous sommes dans la mesure de 'Alî Bâbâ. (Quatrième tableau) Voici justement le nouveau riche, vêtu d'un costume somptueux. Il ordonne à son esclave de lui apporter une balance. Intrigués par les changements constatés dans son aspect extérieur, Cassim et Zobeide viennent lui témoigner une tardive sollicitude. Mais leur ancien débiteur les rabroue sans ménagement. Tandis que la femme se retire, le mari, poussé par la curiosité, feint de s'éloigner ; mais il revient par un escalier dérobé et se cache sous une petite table où il peut entendre les confidences de 'Alî Bâbâ à son esclave. Il apprend ainsi l'existence de la caverne et du trésor des voleurs : il décide de le piller, tandis que 'Alî Bâbâ abandonne son misérable logis pour aller s'installer avec Morgiane dans sa nouvelle résidence, le palais de Shariar (*sic*). Au cinquième tableau, on voit Cassim dans la caverne, émerveillé devant les fabuleuses richesses qu'il vient d'y découvrir. Hélas ! quand, chargé d'un important butin, il se dispose à quitter les lieux, il ne peut se souvenir du mot de passe. Il est surpris, tout tremblant, par les voleurs qui chargent l'un d'eux, Zizi, de l'exécuter. Or, cet homme se trouve être son ancien commis. Il propose à Cassim de lui laisser la vie sauve, à condition de se faire passer pour mort et de s'associer à la bande. Cassim ayant accepté le marché, Zizi va suspendre ses vêtements à l'entrée de la ville pour rendre vraisemblable la nouvelle de sa disparition. Puis, il le rase, l'habille en voleur et le présente sous le nom de Casboul à ses complices qui ne le reconnaissent pas... Les quarante voleurs fêtent la nouvelle recrue en exécutant un ballet auquel participent leurs belles captives.

Troisième acte. Le sixième tableau représente les magasins de Cassim. Celui-ci arrive en compagnie de Zizi, l'un et l'autre déguisés en chanteurs ambulants. Sous cet accoutrement

méconnaissable, le négociant devenu voleur enregistre les réactions des siens à la nouvelle de sa mort. Il est surpris de voir pleurer sa femme Zobeide et scandalisé par l'attitude de son neveu qui fouille dans sa caisse et fait main basse sur ses dattes. Craignant de se trahir, il s'esquive. Survient alors Kandgyar, le chef de la bande, habillé en mendiant. L'arrestation de Cassim ne lui ayant pas paru exempte de soupçon, il a décidé de parcourir la ville incognito pour savoir si quelqu'un d'autre est au courant de son secret. Il demande l'aumône à 'Alî Bâbâ ; celui-ci lui donne une pièce d'or ancienne que Kandgyar reconnaît comme provenant de son trésor. Le chef des voleurs dessine alors un trait blanc sur la demeure de 'Alî Bâbâ. Mais Morgiane, qui veille sur son maître avec une extrême vigilance, comme son homologue du conte, découvre la marque et se hâte de brouiller la piste en traçant un signe semblable sur toutes les maisons de la rue. Les brigands ne peuvent donc se venger de 'Alî Bâbâ et ils remettent au lendemain l'exécution de leur projet criminel. Au septième tableau, nous sommes au palais de 'Alî Bâbâ. Cassim et Zizi, qui cherchent à démasquer le ravisseur du trésor, se sont fait engager chez lui comme scribes. Cassim, à vrai dire, n'a pas l'intention de dénoncer 'Alî Bâbâ ; il désire seulement faire échouer son mariage avec Zobeide. Mais un événement imprévu provoque chez lui un revirement. Il entend en effet sa femme se féliciter de son veuvage et demander à 'Alî Bâbâ de l'épouser. Il n'hésite plus un instant : il accuse son rival d'avoir pillé le trésor des voleurs. A peine s'est-il retiré en compagnie de son complice Zizi que Kandgyar survient, déguisé cette fois en marchand. Il demande à 'Alî Bâbâ l'hospitalité et l'autorisation de déposer dans ses caves des outres d'huile. Or, Morgiane, allant y chercher un peu d'huile, y découvre les voleurs. Moins cruelle que son modèle des *Mille et une Nuits*, elle se contente de les livrer à la justice. Seuls Kandgyar, Cassim et Zizi échappent au châtement.

Au huitième tableau, nous assistons au mariage de 'Alî Bâbâ et de Zobeide. Plus vindicatif que jamais, Kandgyar nourrit de noirs desseins à l'égard de l'ancien bûcheron qui non seulement s'est enrichi à ses dépens, mais encore a fait arrêter presque toute sa bande. Il charge l'une des danseuses qui animent la

soirée et qui est son « amie » d'assassiner 'Alî Bâbâ en exécutant « le pas du poignard ». Mais Cassim, qui veut seulement empêcher l'union de sa femme et de 'Alî Bâbâ, révèle le complot à Morgiane. La vigilante et intrépide esclave arrache, juste à temps, à la danseuse son arme. On arrête Kandgyar, on pardonne à Zizi et à Cassim qui reprend sa femme et l'histoire de 'Alî Bâbâ se termine heureusement, comme il sied, par le mariage du héros et de la fidèle Morgiane.

L'opéra-comique de Vanloo et Busnach, créé à Bruxelles le 11 novembre 1887 et repris quarante ans plus tard au théâtre de la Gaité à Paris (février 1927), a été composé en 1870. Il reflète les tendances naturalistes et positivistes qui dominèrent alors dans la littérature, notamment dans le roman et au théâtre. C'est l'époque où Zola, à l'aide de collaborateurs, porte à la scène quelques-uns de ses meilleurs romans : *L'Assommoir* (1879), *Nana* (1881), *Pot-Bouille* (1883), *Germinal* (1888). Ce qui caractérise ces pièces, ce n'est ni l'intrigue, qui est en fait sans grande importance, ni l'action, généralement très simple, mais les décors, les costumes et les accessoires, dont la part est prépondérante dans le spectacle. Vanloo et Busnach donnent justement la priorité à ces éléments matériels dans *Ali Baba et les quarante voleurs*. De plus, ils révèlent leurs intentions satiriques : procès de la justice à travers le personnage du juge Maboul (*Le Fou*), qui n'existe pas dans le conte des *Mille et une Nuits* et en qui s'incarnent les pires défauts de sa profession : vénalité, manque de courage, insensibilité ; critique de la liberté des mœurs que représente Zobeide ; procès de l'argent en mettant en relief le personnage de Cassim, cupide, sans scrupules, inhumain. A vrai dire, lorsqu'ils soulignent l'avidité des riches, la légèreté des femmes, le mépris de la justice, Vanloo et Busnach se contentent d'être dans la tradition ordinaire de la comédie. Aussi ont-ils supprimé les épisodes tragiques du conte arabe : la mort atroce de Cassim dans la caverne, la fin épouvantable des voleurs chez 'Alî Bâbâ, le meurtre de leur chef. En revanche, ils ont multiplié les images gracieuses d'un Orient coloré, fantaisiste et sensuel à travers une succession de situations romanesques, au bout desquelles tout s'arrange.

Tels sont les caractères essentiels de l'œuvre dont T. al-Ḥakîm

s'est directement inspiré pour écrire en dialectal son *'Alî Bâbâ* (1), qui fut joué pour la première fois en 1926 par la troupe de *'Ukâsha* (2). Les emprunts de l'auteur dramatique égyptien à *Ali Baba et les quarante voleurs* sont nombreux : les cinq premiers actes de sa pièce correspondent exactement aux tableaux 1, 2, 4 et 6 de l'opéra-comique français ; le dernier groupe des tableaux 7 et 8 (3). Il y a plus : en ce qui concerne tant le choix des personnages et la peinture des caractères que le déroulement de l'action et les décors, l'auteur égyptien suit de près son modèle français, même lorsque celui-ci s'écarte des données du conte arabe. Ainsi T. al-Ḥakîm fait à son tour de *'Alî Bâbâ* non un père de famille nombreuse, mais un célibataire qui, au dénouement, épouse sa fidèle et courageuse esclave Murjân, alors que, d'après la version originale, il l'accorde à son fils. Parallèlement, il présente Qâsim non comme le frère, mais comme le cousin du bûcheron, échappant du reste au sort funeste qui lui est réservé dans les *Mille et une Nuits* et retrouvant finalement sa femme. Une seule fois pourtant, T. al-Ḥakîm se réfère au récit populaire quand, au dernier acte, il laisse l'intrépide Murjân ébouillanter les voleurs cachés dans les outres. Néanmoins, son héroïne se montre moins cruelle à l'égard du chef de la bande, puisque, au lieu de le tuer elle-même, elle se contente de le livrer à la justice dans les mêmes conditions que le personnage correspondant d'*Ali Baba et les quarante voleurs*. Enfin, les ressemblances entre l'œuvre française et l'adaptation arabe s'étendent aux décors. Celui de l'acte II, par exemple, est conçu à l'image du deuxième tableau de l'opéra-comique de Vanloo et Busnach : à droite, on aperçoit le rocher qui cache l'entrée de la caverne et, à gauche, l'arbre où *'Alî Bâbâ*, à l'approche des brigands, trouve refuge. Pareillement, la représentation des lieux au V<sup>e</sup> acte reproduit le sixième tableau : les magasins de Qâsim. T. al-Ḥakîm pousse d'ailleurs le souci de l'imitation

(1) Manuscrit de la main de l'auteur, conservé sous la cote 41 à la bibliothèque du département culturel de l'institution du théâtre au Caire. Pièce inédite, sauf le quatrième acte paru in *'Alî al-Râ'î, Tawfiq al-Ḥakîm fannân al-furja wa fannân al-flkr*, Kitâb al-Hilâl, Le Caire, 1969, 196-208.

(2) Cf. Atia Abul Naga, *op. cit.*, 215.

(3) Pour plus de détails, cf. H. Aboul-Hussein, *op. cit.*, 257-263.

dans le détail matériel jusqu'à commettre, à la suite des auteurs français, un étonnant *lapsus calami* : il écrit hardiment que le riche 'Alî Bâbâ a acquis le palais du sultan Shariar (*sic*), comme s'il ignorait l'orthographe exacte du nom du légendaire souverain sassanide !

Cependant, le dramaturge égyptien n'a pas intégré dans sa pièce toutes les situations que lui fournissait l'opéra-comique français. Il ne lui en a demandé qu'un certain nombre dont il a adapté les unes au goût de son public et éliminé les autres, estimant qu'il était inopportun de les exposer sur la scène. Par exemple, il a supprimé l'épisode (acte I, tableau III), au cours duquel, à la demande de Cassim, le mobilier de 'Alî Bâbâ est vendu aux enchères publiques, en présence du juge Maboul. Vanloo et Busnach, qui ont ajouté cette scène au conte, se moquent de la justice et de son grotesque représentant. T. al-Ḥakîm, lui, ne l'a pas conservée. D'autre part, il passe sous silence toutes les allusions faites par les auteurs français à l'inconstance de Zobeide. Certes, dans sa pièce, la pseudo-veuve de Qâsim, sûre de ses talents, cherche sans trop de délicatesse à se faire épouser par l'ancien bûcheron subitement transformé en richard envié. Mais dès qu'il se confirme que son mari est toujours vivant, elle renonce à son projet et elle n'a pas, comme son émule de l'opéra-comique, l'impudeur de demander au puissant 'Alî Bâbâ de laisser en liberté l'ancien commis de Qâsim, Zizi, afin de trouver auprès de ce dernier une coupable consolation. T. al-Ḥakîm a cherché manifestement à faire de Zobeide un personnage sinon tout à fait digne et sympathique, du moins assez conforme au portrait traditionnel de la femme dans la société musulmane, qui laisse s'écouler le délai légal de quatre mois et dix jours — et non un seul jour, comme l'indique l'opéra-comique français — avant de parler mariage à 'Alî Bâbâ.

En revanche, T. al-Ḥakîm dénonce l'égoïsme de la société et fait le procès de l'argent. Chassé de sa mesure par le cupide Qâsim, 'Alî Bâbâ se réfugie dans la forêt pour mettre fin à ses jours. Il s'adresse alors à son âne, compagnon d'infortune, et lui annonce sa résolution de quitter ce monde vil où il n'y a pas de place pour les sentiments généreux, où chacun n'agit qu'en fonction de ses intérêts. Un peu plus tard, lorsque la fortune

lui aura miraculeusement souri, il verra Qâsim et sa femme le combler de prévenances dans l'espoir de profiter de ses richesses. Enfin, Zurayq, réplique de Zizi, l'ex-commis devenu voleur, n'hésite pas à s'en prendre à son ancien patron, Qâsim, qui incarne, à ses yeux, les pires défauts de l'homme d'affaires. Ainsi, T. al-Ḥakîm a atténué la portée satirique de l'opéra-comique français en l'adaptant à la société égyptienne de son temps. Ce souci de présenter au public une œuvre arabe se manifeste surtout dans la partie lyrique. T. al-Ḥakîm fait chanter à ses voleurs des poèmes d'amour où chacun rivalise dans l'éloge de sa bien-aimée. Par ailleurs, il supprime « le chant du muezzin », déplacé dans un spectacle profane, et « la fête des bougies » qui termine l'opéra-comique de Vanloo et Busnach ; il lui substitue judicieusement une cérémonie nuptiale dans la tradition égyptienne : des almées, non des bayadères, célèbrent le mariage de 'Alî Bâbâ et de Murjân, félicitent les jeunes époux, leur adressent des vœux de bonheur et ne manquent pas de répandre autour d'eux du sel pour conjurer le mauvais œil et les maléfices, conformément à la coutume populaire.

Tout en empruntant à l'opéra-comique de Vanloo et Busnach le cadre, l'intrigue, les personnages, le décor, T. al-Ḥakîm a modifié ces éléments pour répondre aux goûts de son public et il y a parfaitement réussi. Sa pièce connut un succès aussi éclatant que *Al-Layâlî al-milâḥ*, mais pour d'autres raisons. C'est en le comparant à Badi' Khayrî et Amîn al-Riḥânî que l'on aperçoit le mieux l'originalité de T. al-Ḥakîm.

1° Du vaudeville mouvementé et bouffon de Khayrî et al-Riḥânî, T. al-Ḥakîm a fait une comédie psychologique plus calme, plus proche de la vraie nature. Ses personnages ne sont plus des caricatures, mais des portraits. T. al-Ḥakîm sait marquer les différences d'âge et de condition, distinguer les personnages analogues, bref témoigne d'un véritable réalisme, celui de la vie de tous les jours. Mais il faut avouer que sa pièce manque de force comique.

2° D'une comédie populaire, T. al-Ḥakîm a fait une comédie, pour ainsi dire, bourgeoise. C'est un milieu moyen de bourgeois qu'il nous dépeint et il marque avec finesse les traits de caractère qui relèvent de leur condition.



3° D'une comédie assez grossièrement comique, T. al-Ḥakīm a fait une comédie en quelque sorte sentimentale et moralisante. Les personnages, en dépit de leurs défauts, y sont plus vertueux que chez Khayrī et al-Riḥānī. On s'y attendrit volontiers comme dans la comédie française du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Cette tentative originale n'a eu cependant qu'un succès limité à la société pour laquelle T. al-Ḥakīm avait écrit sa pièce. Le peuple, habitué au gros comique des revues d'al-Riḥānī, trouvait ce théâtre trop sérieux et trop fade. Les lettrés et certains critiques estimaient au contraire que T. al-Ḥakīm avait exagérément sacrifié aux goûts du moment, qu'il n'avait pas fait œuvre vraiment personnelle, qu'il n'avait pas embrayé sur la réalité. Ce dernier reproche ne s'applique sûrement pas aux auteurs qui, après lui, ont puisé dans les *Mille et une Nuits*. Les bouleversements politiques survenus dans le monde arabe depuis la fin de la seconde guerre mondiale, les transformations de la société, l'ébranlement intellectuel et moral ont trouvé, en effet, un large écho dans leur théâtre. Désormais, le dramaturge arabe écrit à la lumière de la Révolution. Il poursuit l'exploration des *Mille et une Nuits*, en vivifiant par une réflexion personnelle et « actuelle » les thèmes du merveilleux, du légendaire, de l'amour et de la mort. On le constate dans des œuvres aussi diverses que celles de 'Alī Aḥmad Bākathīr (*Sirr Shahrazād, le Secret de Shéhérazade*, 1953) et de 'Azīz Abāza (*Shahriyār*, 1954). A ce point de vue, les préoccupations politiques et sociales apparaissent avec plus de netteté chez certains écrivains contemporains comme Muḥammad Maḥmūd Sha'bān.

Collaborateur de la radio égyptienne qui, sous le pseudonyme de Bābā Shārū, s'est acquis une certaine réputation dans le Proche-Orient et au Maghreb en réalisant des émissions enfantines consacrées aux aventures de Sindbād le Marin, de Don Quichotte et de Gulliver, Sha'bān a fait jouer au Caire, en 1967, une comédie en trois actes, inspirée des *Mille et une Nuits* (1). A son tour, il a porté à la scène le dernier conte que Shéhérazade imagine à l'intention de son royal époux et qui avait déjà fait

(1) Écrite en 1966, la pièce de Sha'bān fut créée au Caire, au théâtre de la République, le 5 février 1967. Cf. H. Aboul-Hussein, *op. cit.*, 173, note.

l'objet de deux adaptations, l'une française, l'autre arabe (1). Il s'agit de l'*Histoire de Ma'rûf le Savetier* (2), dont voici le résumé.

A l'époque des Mamelouks vivait au Caire un pauvre savetier appelé Ma'rûf. Il était affligé d'une insupportable mégère, Fâtîma, qui portait le surnom d'*al-'urra* (l'ordure), car elle lui en faisait voir de toutes les couleurs. Un jour, elle lui réclame une pâtisserie au miel et, comme le malheureux, faute d'argent, ne peut lui offrir qu'un gâteau au sucre, elle entre en fureur et va se plaindre auprès des autorités de la ville, qui condamnent Ma'rûf à recevoir deux cents coups de fouet. Non contente d'avoir fait punir son mari si cruellement, elle se précipite ensuite chez le gouverneur pour essayer d'obtenir un châtiment encore plus sévère du coupable. Mais prévenu juste à temps, Ma'rûf prend la fuite. Il marche longtemps. Il est surpris par la pluie et se réfugie dans une maison en ruine. Abattu, il se met à pousser des lamentations. Un djinn, qui hante les lieux, l'entend ; il a pitié de lui. Il le prend en charge et le transporte immédiatement dans un pays très lointain, Akhtiyân, situé à « un an de distance du Caire ». Là, Ma'rûf y retrouve un ami d'enfance, 'Alî, un négociant cossu. Celui-ci lui offre une bourse bien garnie et des vêtements somptueux. En outre, il le présente aux notables comme le personnage le plus fortuné de la terre. Il attend, leur explique-t-il, une importante caravane dont il est le propriétaire et qui doit arriver prochainement. Ma'rûf donne aux pauvres d'une main libérale et passe vite pour un nabab. Cette réputation d'homme immensément riche et généreux parvient au sultan que la situation fastueuse de Ma'rûf ne laisse pas indifférent. Il n'hésite pas longtemps à accorder la main de sa fille à l'ancien savetier. Devenu le gendre du roi, Ma'rûf se montre d'autant plus libéral envers les miséreux que son beau-père l'autorise à puiser sans

(1) Ce sont : *Mâruf, savetier du Caire*, comédie lyrique en cinq actes, livret de Lucien Népoty, musique de Henri Rabaud (1914) et *Al-Shâfir Hasan* (*Hasan le Rusé*), comédie musicale en trois actes et un prologue, de Badî' Khayrî et Najîb al-Rihânî (1923).

(2) Cf. *Nuits* 990-1001. Éd. Impr. catholique, 4<sup>e</sup> éd., Beyrouth, 1958, VII, 215-251.

compter dans ses coffres. Très rapidement, la fortune du souverain se volatilise. Pressentant une ruine imminente, ce dernier demande à sa fille de questionner discrètement son mari sur la providentielle caravane. Invité à s'expliquer, Ma'rûf avoue tout à sa femme. Compatissante, celle-ci l'aide à quitter incognito la ville. Le lendemain, elle raconte à son père que Ma'rûf est parti avec une escorte de dix hommes au devant de sa caravane.

Le jour suivant, Ma'rûf, déguisé en mamelouk, rencontre un paysan qui laboure son champ. L'homme interrompt son travail pour aller lui chercher quelque nourriture. Toujours aussi serviable, Ma'rûf s'empresse de poursuivre la besogne de l'agriculteur. Mais à peine la charrue a-t-elle commencé à avancer que le soc se heurte à un obstacle. Le laboureur improvisé dégage un anneau fixé à une dalle. Il réussit à la soulever et aperçoit alors un escalier où il s'engage. Au bas des marches, il découvre une vaste salle pleine de pierres précieuses. Il trouve aussi une bague magique qu'il fait glisser autour de son doigt. Aussitôt apparaît devant lui un djinn qui se met à son service. C'est le retour triomphal de Ma'rûf à Akhtiyân, à la tête d'une importante caravane. De mémoire d'homme, on n'avait vu tant de richesses dans tout le royaume. Cédant à son naturel charitable, Ma'rûf est plus généreux que jamais. Mais sa prodigalité finit par éveiller des soupçons. Le vizir, entre autres, flaire une escroquerie. Il imagine donc un stratagème : il fait boire Ma'rûf qui ne tarde pas à révéler l'origine de sa fortune. Le vizir s'empare alors de la bague magique et ordonne au djinn d'emmener le roi et son gendre dans un lieu désert. Il se proclame sultan et décide d'épouser immédiatement la femme de Ma'rûf. La jeune princesse feint d'accepter avec joie ce mariage inattendu. En réalité, elle cherche à confondre l'imposteur. A force de ruse, elle parvient à lui dérober la précieuse bague et fait aussitôt revenir son père et son époux. Le ministre félon est exécuté. Quelques temps après, le roi meurt et Ma'rûf monte sur le trône. Plus tard, il a le malheur de perdre son épouse. Son chagrin est néanmoins atténué par la présence d'un fils beau et courageux qu'elle lui a donné. Un jour, il voit non sans surprise apparaître sa première femme, Fâṭima « l'ordure ». Égal à lui-même, il l'accueille aimablement. Mal lui en prend.

L'exécrable créature cherche, en effet, à l'éliminer en employant les mêmes moyens que le vizir. Le fils de Ma'rûf intervient à point et décapite le monstre. Libéré désormais de tout souci, Ma'rûf mande le paysan qui, jadis, l'avait traité avec bienveillance ; il en fait son premier ministre, il épouse sa fille et, longtemps encore, il vécut en se vouant au bonheur de son peuple.

Muḥammad Maḥmûd Sha'bân s'est inspiré de ce conte célèbre pour écrire sa pièce. Mais il a traité le sujet très librement, comme le montre l'analyse suivante.

Acte premier. La scène se passe dans la rue, devant la maison de Fâṭima al-'urrâ (l'ordure), une riche propriétaire. Une jeune fille, Sitt al-banât (Notre Dame des Filles), prépare les outils des savetiers qui viennent là, chaque jour, exercer leur métier. Voici justement l'un d'eux, Ma'rûf. Sitt al-banât est éprise de lui, mais Ma'rûf lui préfère la belle Qût al-qulûb, l'esclave de Fâṭima, à qui il s'empresse d'aller faire la cour. On voit alors paraître à la fenêtre Fâṭima qui invite le savetier à lui rendre visite (scène 1). La femme propose à Ma'rûf de lui faire don d'une maison et d'une boutique s'il consent à épouser l'héritière d'un certain 'Awad 'Awadayn. Croyant qu'il s'agit de celle qu'il aime, il accepte cet étrange marché. Mais lors de la signature du contrat de mariage, il s'aperçoit que sa fiancée n'est autre que Fâṭima elle-même. Il hésite un instant ; il finit par céder, car il pense qu'en s'introduisant chez Fâṭima en qualité de mari, il deviendra par la même occasion le maître de Qût al-qulûb (scène 2).

Second acte. Un mois après le mariage de Ma'rûf et de Fâṭima. Le savetier, sa femme et l'esclave, après avoir fait un voyage loin du Caire, sont de retour chez eux. Ma'rûf reçoit un accueil particulièrement cordial de ses camarades, que cette absence inhabituelle avait surpris. Sitt al-banât n'est pas la moins émue. Ma'rûf s'installe dans son nouveau magasin. Il compte y demeurer avec ses anciens compagnons de travail. Mais son épouse exige le départ de Sitt al-banât. Par esprit de solidarité, les camarades de Ma'rûf refusent de rester. Avant de se retirer, Sitt al-banât s'en prend vivement à son ami dont elle vient

d'apprendre le mariage. Abandonné de tous les savetiers, Ma'rûf est inquiet : il ne s'explique pas les intentions de sa femme qui vient de convier à sa table le gouverneur, le cadî, le chef de la police et un ami d'enfance qu'elle « considère » comme un frère ? Et pourquoi l'a-t-elle en outre éloigné en lui demandant d'aller lui chercher une pâtisserie au miel ? (scène 1). Le repas a lieu chez Fâţima, en l'absence de Ma'rûf. Les convives discutent du sort du mari gênant. Le chef de la police suggère d'accuser le savetier du vol des babouches garnies de pierres précieuses que le gouverneur lui a confiées et qu'il a refusé de rendre avant d'avoir été payé pour son travail. Le cadî envisage la possibilité de le condamner à mort sans que la sentence paraisse disproportionnée au délit. Après quoi, le pauvre Ma'rûf est convoqué devant ses juges. C'est sa propre femme qui, faisant preuve d'un parfait cynisme, lit l'acte d'accusation. Le savetier ne manifeste aucune émotion. Écœuré par tant d'impudence, il se dit prêt à quitter ce monde d'opprobre (scène 2).

Troisième acte. Ma'rûf a été condamné à un mois de prison et à deux cents coups de fouet. Libéré, il revient dans son quartier, avec la ferme intention de ne pas reprendre la vie commune avec Fâţima. Ce n'est d'ailleurs pas elle qu'il rencontre, mais la bonne Sitt al-banât qui, depuis son arrestation, a pris chaque jour de ses nouvelles. Ma'rûf lui fait part des sentiments que lui inspire son humiliation ; c'est l'injustice des hommes, non sa pauvreté, qui lui a valu d'être traîné dans la boue. Sa misanthropie est plus vive que jamais. La jeune fille essaye de le consoler. Puis, elle court prévenir ses anciens camarades (scène 1). Resté seul, Ma'rûf voit s'avancer l'auteur de ses malheurs, Fâţima. N'ayant pas réussi à trouver un autre mari, la scélérate tente de le reconquérir. Sous prétexte de lui prouver sa bonne foi, elle en fait le gérant de tous ses biens. Ma'rûf s'empresse de profiter de cette occasion inespérée pour se venger de sa femme. Il remet à chacun de ses locataires une attestation le dispensant de payer désormais son terme. Fâţima, qui s'aperçoit alors de la duperie, se précipite, furieuse, assoiffée de vengeance, chez le gouverneur. Celui-ci ne peut sévir contre Ma'rûf que le groupe des locataires soutient énergiquement. On voit alors arriver le sultan. Il vient récompenser le savetier

qui a facilité l'évasion de Qût al-qulûb. Il dévoile l'identité de l'esclave de Fâţîma et raconte son histoire : c'est sa propre fille qui, toute jeune, a été enlevée et vendue à la riche propriétaire. Grâce à cette reconnaissance romanesque, tout s'arrange. Finalement, Ma'rûf épousera non la princesse, dont le père s'est déclaré prêt à lui accorder la main, mais la fille du peuple, la bonne et fidèle Sitt al-banât (scène 2).

Cette brève analyse révèle les intentions de l'auteur dramatique. Sha'bân a voulu faire œuvre originale. Du conte des *Mille et une Nuits*, il n'a retenu que l'histoire du savetier en butte à la hargne tenace de son épouse. Il a pris soin de la situer dans un cadre des *Mille et une Nuits*, avec une mise en scène, des décors, des costumes appropriés : fenêtres à moucharabieh, maison meublée à l'orientale, etc. D'où des précisions sur les coutumes et les termes de couleur locale : *sharlîya* (contrat de mariage), *wâlî* (gouverneur), *inkishârîya* (janissaires). Peu de chose, à la vérité. On imagine sans peine tout ce qu'un Najîb al-Rîhânî aurait ajouté à cette couleur de la légende et de l'exotisme. Du reste, le souci du détail pittoresque n'exclut pas ici les invraisemblances. M<sup>me</sup> H. Aboul-Hussein en a relevé un certain nombre (1). En voici quelques-unes : les deux personnages féminins, Fâţîma et Sitt al-banât, se mêlent, dévoilées, aux hommes ; l'épouse de Ma'rûf discute sur la place avec des locataires. Dans l'un et l'autre cas, c'est tout à fait contraire aux usages de la société arabe traditionnelle. Fait plus grave, le cadi rend son jugement non au tribunal, mais chez Fâţîma, qui est chargée de lire la sentence... On le voit, les indications scéniques de Sha'bân sont très brèves, les événements assez exacts dans l'ensemble. Sur des points importants pourtant, il n'a respecté ni la coutume, ni la vraisemblance.

De fait, Sha'bân se situe à mi-côte entre le passé et le présent. Plus qu'une reconstitution rigoureuse, il a eu, semble-t-il, l'ambition de faire apparaître une réalité psychologique et sociale. Il s'est efforcé de broser un tableau de la société égyptienne sous la monarchie en montrant sur scène deux groupes opposés : d'une part, la caste dirigeante, incarnée par

(1) Cf. *op. cit.*, 179-181.

Fâṭima, le gouverneur, le cadî, le chef de la police et, d'autre part, la classe populaire que représentent Ma'rûf, Sitt al-banât, les savetiers et les locataires de Fâṭima. Aussi la réalité s'efface-t-elle vite au profit de l'intention politique. Avant tout, l'auteur a cherché à donner à chaque personnage son actualité. Fâṭima est évidemment le caractère le plus fouillé, le plus varié. Le fond, c'est, comme dans les *Mille et une Nuits*, celui d'une femme méchante et malhonnête, qui manifeste à son mari une inépuisable animosité. Mais c'est aussi et surtout la riche bourgeoise, pourrie jusqu'au cœur, qui n'a que mépris pour tout ce qui est populaire. Indifférente à ce qui n'est pas son intérêt immédiat, elle se moque de toute forme d'équité, de justice et de noblesse. Elle ne croit positivement à rien d'autre qu'au plaisir satisfait. C'est ce qui la perdra. L'homme du peuple qu'elle a si longtemps bafoué, humilié et blessé dans ses sentiments les plus généreux, en particulier dans sa dignité, finit par l'abandonner. Ce mépris du populaire, cet appétit de jouissance, cette sécheresse de cœur, Fâṭima les partage avec le trio sinistre du gouverneur, du cadî et du chef de la police. Ce sont les produits d'une société en décomposition.

En face de ces êtres tarés et détestables se dressent les représentants du peuple. Voici les savetiers pauvres, mais honnêtes et francs ; voici aussi les locataires de Fâṭima, tous braves gens qu'une propriétaire insatiable exploite sans vergogne ; voici encore la fille du peuple, Sitt al-banât, sensible, serviable, fidèle, voire délicate. Elle s'éprend naturellement de Ma'rûf, un homme de son milieu. Quand il part en voyage de noces, elle s'inquiète de son absence subite. A son retour, elle lui réserve un accueil très cordial. Mais dès qu'elle apprend son mariage avec Fâṭima, elle manifeste un vif dépit. Cependant, elle lui reste suffisamment attachée pour prendre chaque jour de ses nouvelles, lorsqu'il est emprisonné. Après sa libération, elle le rencontre, elle s'efforce de le reconforter, elle lui offre sa fidélité, sa pitié, sa tendresse. Voici enfin Ma'rûf, qui apparaît bien différent de son homologue des *Mille et une Nuits*. Certes, c'est lui aussi un savetier besogneux, réduit à exercer son métier dans la rue. Mais son aspect capital ici, c'est son ambition qui le conduit à rompre avec son milieu et à chercher ailleurs la

fortune et le bonheur. Il abandonne ses bons, ses loyaux compagnons, il se détourne de l'honnête et pauvre fille du peuple qui l'aime pour épouser la riche bourgeoise. Or, le mariage qu'il croyait profitable se révèle désastreux. Il ne connaît que honte, déshonneur et mépris. Rejeté par un monde auquel il n'appartient pas, il n'a, en fin de compte, d'autre recours que de retourner auprès des siens : « Malheur, s'écrie-t-il, à celui qui renie... ses origines et qui s'attache à de vaines espérances ».

Influencé par les idées qui avaient cours en Égypte après la chute de la monarchie, Sha'bân dénonce à tout instant la bourgeoisie d'hier et proclame les vertus du peuple de toujours. Il développe cette thèse un peu simpliste souvent en termes de propagande. Avant lui, Tawfiq al-Ḥakīm avait évoqué les mêmes problèmes notamment dans *Shajarat al-ḥukm (L'Arbre du pouvoir, 1945)* et dans *Al-Ṣafqa (La Transaction, 1956)*. Mais le grand auteur dramatique, lui, ne cherchait pas à démontrer...

Au xx<sup>e</sup> siècle, les dramaturges arabes continuent à puiser à pleines mains dans le trésor des *Mille et une Nuits*. Jusque vers 1930, les pièces qu'ils composent, souvent d'après des adaptations françaises, sont destinées à être vues plutôt que lues. Après 1930, des écrivains aussi célèbres que T. al-Ḥakīm, Abâza et Bâkathîr reprennent sur scène l'histoire du couple Shéhérazade-Shahriyâr <sup>(1)</sup> et exposent leur vision de l'homme et de la femme. Leurs successeurs écrivent aussi des pièces pour le spectacle autant et parfois plus que pour la lecture. Depuis que la radio et la télévision ont élargi leur public, les auteurs dramatiques n'ont pas, en effet, le même besoin de se soucier de leurs lecteurs éventuels. Mais ils sont davantage pénétrés de préoccupations idéologiques. Plus que les questions morales ou philosophiques, les problèmes politiques et sociaux les intéressent. Les prises de position sont très accusées. Bâkathîr et Sha'bân, entre autres, affirment avec vigueur leurs sympathies « socialistes ». En quarante ans, on passe ainsi du vaudeville d'Amîn Şidqî et de la comédie à grand spectacle de Badî'

(1) Voir *Chéhérazade, personnage littéraire* de H. Aboul-Hussein et Ch. Pellat, S.N.E.D., Alger, 1976.



Khayrî, de Najîb al-Rihânî et de T. al-Hakîm à la pièce à thèse de Sha'bân. Le dramaturge arabe traite désormais les récits des *Mille et une Nuits* en fonction d'une idée *a priori*. Aussi sa psychologie dépend-elle tout entière beaucoup plus d'une option politique et sociale que de l'intuition artistique ou dramatique.

RACHID BENCHENEB  
(Paris)

# THE TRANSITION FROM TRADITIONAL TO WESTERN CRIMINAL LAW IN TURKEY AND EGYPT\*

---

One of the important contributions of the Ottoman Empire to Islamic civilization was a ramified legislation in criminal matters. Criminal justice had been largely outside the *sharī'a* and the jurisdiction of the *qāḍīs* long before the emergence of the Ottoman Empire. It was administered through such institutions as the *iḥtisāb*, the *shurṭa*, and the *mazālim*. However, the Ottomans, while maintaining these institutions side by side with the *sharī'a* courts, developed criminal law by making a number of crucial original contributions: they made great and partly successful efforts to eliminate the dichotomy of customary and religious law, they imposed the rulers' control upon the administration of justice, and, finally, they promulgated comprehensive and detailed regulations (called *qānūn*) of secular criminal law and procedure and assembled them in the form of codes known as *qānūnnāme*. The texts of these regulations, as well as the character of the *qānūn* and its development have been analysed by the late Professor Uriel Heyd in his

\* This paper was read originally in May 1976 at a seminar held in memory of the late Professor Uriel Heyd on the eighth anniversary of his death at the Institute of Asian and African Studies of the Hebrew University of Jerusalem.

masterly study on old Ottoman criminal law, published after his death in an excellent edition by V. L. Menage. (1) Heyd's analysis serves as a starting point for the following essay.

As shown by Heyd, during the heyday of Ottoman power in the fifteenth and sixteenth centuries the government made strenuous efforts to enforce the *qānūn*. However, from the seventeenth century on the Ottoman criminal code was more and more disregarded and some of its important regulations were even officially abolished. Firmans did not rely any more on the *qānūn*, and it seems that by the eighteenth century its criminal regulations had been completely forgotten. This process has been explained by Heyd as follows. First, during the seventeenth and eighteenth centuries, the political power of *qāḍīs* and other 'ulamā' increased considerably. Muslim orthodoxy had never fully accepted the criminal regulations of the *qānūn*, particularly where they clashed with the *sharī'a*, and the 'ulamā' now were in a position openly to oppose these regulations. Secondly, military authorities too were anxious to get rid of these regulations which limited their freedom of action especially in regard to the imposition of excessive fines, and finally, the gradual degeneration of the *līmār* system led to a neglect of the provincial *qānūnnāmes*, which regulated both feudal and some criminal affairs. In any case, no new *qānūns* were issued and the decline of the central government's power led to growing corruption of judges and arbitrary tyranny of officials and soldiers.

Penal law, as all other branches of government, was affected by the process of Westernization of the Ottoman Empire in the nineteenth century. In 1858 the Ottoman government adopted the French penal code to which only very few stipulations of traditional criminal law were added. Thus individual rights to blood-money (*diyya*) were maintained and the *sharī'a* was mentioned explicitly in this connexion, but the *diyya* was not any longer a substitute for punishment by the state. Apart from this the new Ottoman law was based completely

(1) Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Edited by V. L. Menage, Oxford University Press, 1973.

on the French code—its conception, its structure and its penalties. <sup>(1)</sup> In 1875 Egypt too adopted the French code, and even went farther than Turkey: the *diyya* and the *shari'a* were not mentioned any longer in the new Egyptian law at all. <sup>(2)</sup>

However, Western criminal law was not introduced in Turkey and Egypt into a vacuum created by neglect of the *qānūn*. Almost no attention has been paid so far by scholars to the interesting fact that both in Turkey and in Egypt a revival of the criminal *qānūn* occurred between the 1820's and the 1850's. <sup>(3)</sup> This revival is in fact not surprising at all, as many of the reasons for the decline of the *qānūn* disappeared at that time. The predominant trend in the early 19th century was the strengthening of the central government in relation to those autonomous and centrifugal powers, especially the 'ulamā', who for more than two centuries had prevented the central government from implementing the *qānūn* and from issuing new criminal regulations. In fact centralistic Egypt under Mehmed 'Alī preceded Istanbul in the revival of *qānūn*-making, but the Sultans did not lack far behind the Khedives in this respect.

The first new penal code of the 19th century was the so-called *qānūn al-filāḥa* of Mehmed 'Alī published in January-February 1830. This *qānūn* deals mainly with crimes and offences of

(1) See text of the 1858 Ottoman Penal Code in *Düstur*, vol. 1, Istanbul 1289, p. 537 ff. (not 527 as recorded in most Western references). French translation in G. Young, *Corps de droit Ottoman*, vol. 7, Oxford 1906, p. 1 ff. *Diya* and *shari'a* are mentioned specifically in articles 1, 171, 183 and 192. See also Tahir Taner, 'Tanzimat devrinde ceza hukuku', *Tanzimat*, Istanbul 1940, p. 230 (hereafter: *Tanzimat*).

(2) The text of the Egyptian Penal Code of 1875 (in French) is found in a volume called *Codes Égyptiens*, published in Cairo in 1883 by Imprimerie nouvelle du 'Moniteur Égyptien', Barbier et Cie, p. 427 ff. It should however be noted that the *shari'a* was again mentioned in later Egyptian criminal codes.

(3) I have dealt in detail with the Egyptian and Turkish criminal codes of the early 19th century from a completely different point of view, namely the implementation of the Tanzimat in Egypt, in G. Baer, 'Tanzimat in Egypt: the penal code', *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago and London, 1969, pp. 109-26 (hereafter: 'Tanzimat in Egypt'). There I did not discuss the relation between these codes and traditional criminal law. The discussion of this problem, which is the subject of the present study, was made possible only by the publication of Heyd's systematic investigations.

fellahs and village-shaykhs. In agricultural Egypt, where control of the provinces was the main economic and administrative problem, it was only natural that the first new penal code should deal mainly with the village, and the frequent peasant revolts of the 1820's had probably stressed the urgency of such legislation. The next step was the codification of criminal regulations dealing with crimes and offences of officials. This was done by the *qānūn al-siyāsa al-malakiyya* published in July-August 1837. From 1842 onwards the frequency of Mehmed 'Ali's criminal legislation grew considerably, dealing with offences connected with the maintenance of dikes, neglect by officials, and offences of *multazims* (farmers of revenue) and other officials, until in 1844 the Jam'iyya Ḥaqqāniyya (a kind of central judicial administration) enacted a supplementary penal code of seventy-three articles dealing with a large variety of crimes and offences. All these laws, as well as additional sporadic regulations, were collected and published in January 1845 in a booklet called *al-Qānūn al-muntakhab*, known among Europeans in Egypt as 'Code de Mehmet Ali' (hereafter referred to as *Muntakhab*) (1).

Meanwhile, on 3 November 1839, the *Hatt-i Şerif* of Gülhane had promised the promulgation of new laws to safeguard the security of life, honour and property of the Empire's subjects. Exactly half a year after the publication of the *Hatt*, on May 1840, the first Ottoman penal code since the neglect of the old *qānūn* was enacted and called *Ceza Kanunnamesi*. (2) However, it seems that this law was put together in great haste, which explains its rather incomplete and limited character. The authors apparently were aware of this, since at the end of the law they say that additional articles may be promulgated if needed. Indeed, on 17 February 1851, the second Ottoman criminal code (*Kanun-i Cedid*) was promulgated. (3) It differed

(1) This code was also published as 'Qānūn al-Muntakhabāt' by Filib Jallād in his *Qānūn al-idāra wa'l-qaḍā'*, Alexandria, 1890, vol. 3, pp. 351-78. Our quotations are from this source. For a more detailed description of this code see 'Tanzimat in Egypt', pp. 110-12.

(2) Text according to Ahmet Lûtfi, *Miral-i adalet*, Istanbul, 1304, pp. 127-46. For a discussion of this law see also *Tanzimat*, pp. 226-8.

(3) Lûtfi, pp. 150-76; discussion in *Tanzimat*, pp. 228-30.

from the first in its arrangement and in that it dealt with additional crimes and offences, such as manslaughter, kidnapping of girls, falsification of documents, and offences connected with agriculture and taxes; it also laid down procedure of imprisonment and punishment of officials, slaves, murderesses, and so on.

Shortly after the publication of the new Ottoman penal code a strenuous effort was made by the Sublime Porte and the British government to achieve its introduction into Egypt. This effort met the opposition of 'Abbās, the *vali* of Egypt, and long negotiations ensued with which we have dealt in detail elsewhere. (1) As a result the Ottoman code was not introduced into Egypt during the rule of 'Abbās, and only on 24 January 1855, about half a year after the accession of Sa'īd, a new penal code, called *Qānūn-nāmeḥ al-sulṭānī* and based on the new Ottoman code of 1851, was published in Egypt (hereafter referred to as Sa'īd's Code) (2). The core of this code is more or less identical with the Ottoman law, but some provisions were added in accordance with conditions stipulated by Egypt. First, the right of *qiṣāṣ* was granted by the Sultan temporarily to the ruler of Egypt (3), and, secondly, various articles from former Egyptian *qānūns* were added to the new Egyptian law—most of them not in criminal matters. (4) Other differences concerned different terms used for parallel institutions in Turkey and Egypt, as well as different conditions and needs. These differences have been analysed by us in detail elsewhere (5) and we intend to return to them in this context only in so far as they are relevant to the question dealt with here : to what extent do these laws continue the tradition of the old Ottoman *qānūn* ?

The general purpose of all the early criminal codes of the Tanzimat period was similar to that of the old Ottoman *qānūn*. It was the chief object of the *qānūn* to safeguard public order,

(1) See 'Tanzimat in Egypt', pp. 114-19.

(2) Arabic text in Jallād, vol. 2, pp. 90-111.

(3) This concerns the execution of murderers whose victims have heirs, if these heirs authorize Egypt's ruler to do so. For details see 'Tanzimat in Egypt', pp. 117-18, 120.

(4) For details see *ibid.*, p. 121.

(5) *Ibid.*, pp. 121-3.

provide for smooth administration and to protect the common people against oppressive officials and fief-holders, not so much to safeguard the rights of the individual against a criminal. (1) Similarly, the Ottoman *qānūns* of 1840 and 1851 deal mainly with disturbance of public order and security and with tyranny and corruption of officials. This is also the primary concern of the Egyptian laws, which in addition include provisions for rural administration and provincial security. None of these codes have a section called 'Crimes and offences against private persons'; such a section appeared for the first time in the Ottoman penal code of 1858 (part two) and the Egyptian penal code of 1875 (part three) which followed in this respect as in others the French Code Pénal. Moreover, the Tanzimat codes do not deal at all with most of the crimes mentioned under that heading. In the past the safeguarding of the rights of the individual was the concern of the *sharī'a*, and apparently the *qānūns* of the Tanzimat were wary of interfering with the provisions of the *shari'a* except in cases in which public order required interference, such as certain specific provisions in matters of murder, wounding, arson and sexual offences. But even in these spheres the early Tanzimat codes did not include any systematic legislation, no sections which enumerate in detail penalties for different kinds of murder, bodily harm, etc., as we find in the later codes. Moreover, many crimes against the individual are not mentioned at all, such as threatening, moral offences, defamation, betrayal of secrets, breach of confidence, hazard, etc.

Incompleteness in general was indeed one of the notable characteristics of the Ottoman *qānūnnāme*. Not only that it did not deal with all possible crimes, but each code did not even contain all the criminal regulations which were in force at the time of its compilation. (2) It was the same with the early Tanzimat codes. There can be no doubt that in Turkey of the 1840's and 1850's a person who wounded his fellow was punished, and so was a person who counterfeited coins, forged

(1) Cf. Heyd, pp. 176, 202, 296.

(2) *Ibid.*, p. 173.

documents or who set his neighbour's house on fire, and in any case it was possible to punish such criminals according to the *shari'a* which was in force. Nevertheless, none of these crimes is mentioned in the Ottoman *qānūns* of 1840 and 1851. Similarly, Sa'īd's Code lacks many of the criminal regulations issued by Mehmed 'Alī, such as the punishment of various kinds of fraud, imposture, fraudulent bankruptcy, concealing of criminals, perjury, etc. (1), but nothing is said in the code or elsewhere implying that these regulations had been abolished; they probably were still in force, since only ten years had passed between the promulgation of the two laws. As to Mehmet 'Alī's Code itself, it was even called *al-qānūn al-muntakhab* or *qānūn al-muntakhabāt*, which reflects the fact that it consisted only of a selection of all the laws in force at that time.

Another similarity between the early Tanzimat codes and the old Ottoman *qānūn* was that none of them was based on general elementary principles of crime, punishment, evidence, etc. from which the detailed regulations could be derived. Such general principles appeared for the first time in the penal codes of 1858 (Turkey) and 1875 (Egypt), which copied from the French Code Pénal the introduction called 'Dispositions préliminaires' in which such elementary principles are laid down. Similarly, neither the old Ottoman *qānūn* nor the early Tanzimat codes took into account general principles of mitigating circumstances or criminal responsibility. These two were adopted by the 1858 Turkish code (ch. IV) and the 1875 Egyptian Code (ch. V) from the French Code Pénal in which they constitute part two called 'Des personnes punissables, excusables ou responsables pour crimes ou pour délits'. In addition, like the old Ottoman *qānūn* the early Tanzimat codes do not define the legal terms they use, unlike the later laws which are based on the French code and which have such definitions. (2) Like the old Ottoman *qānūn*, the early Tanzimat codes do not systematically distinguish between the various degrees of

(1) *Muntakhab*, art. 157, 180, 184-8.

(2) See Heyd, p. 178, who mentions that unlike the *qānūn* the *shari'a* defines its legal terms. Examples for such definitions in the later laws are art. 67 of the Ottoman penal code of 1858 (on corruption) or art. 168 defining murder.



criminal offences, between crime and tort. Such a distinction too appeared for the first time under the influence of the French Code in the Ottoman penal code of 1858, which translated 'crime' by *cinayet*, 'délit' by *cünha*, and 'contravention' by *kabahat*.<sup>(1)</sup> Finally, in accordance with the tradition of the Ottoman *qānūn*, the early Tanzimat codes do not distinguish between substantive penal law and the law of criminal procedure. In Mehmet 'Alī's *Muntakhab*, for instance, we find among articles laying down penalties for certain crimes and offences an article dealing with the competences of the *sharī'a* court and regulations about procedure of the implementation of penalties, an article including instructions how to extract an admission from suspects of the murder of an official, an article dealing with the publication of verdicts, etc.<sup>(2)</sup> In the first Ottoman *qānūn* of 1840 articles including substantive penal provisions are mixed with instructions which courts are to judge rebels in the capital and which in the province, with regulations about the authority of the *Meclis-i Ahkām*, etc.<sup>(3)</sup> The *qānūn* of 1851 has additional provisions for different procedure in *shar'ī*, financial, and civil matters.<sup>(4)</sup> Sa'id's Code, in this respect, is identical with the Ottoman *qānūn* of 1851, but in addition it includes detailed instructions for the execution of murderers, in accordance with the compromise achieved in order to introduce 'the Tanzimat' into Egypt.<sup>(5)</sup> All these are no more than examples to show that in the early Tanzimat codes, as in old Ottoman law, substantive law and procedure were intertwined.

One of the important traditional legal categories revived by all the early Tanzimat codes was the habitual criminal called *Sai bil-fesad*, in Arabic *sā'in fi'l-arḍ bi'l-fasād*. Such criminals were heavily punished according to the Qur'ān, but the Ottoman '*ulamā*' apparently had widened the application of the term to

(1) Chapter One of the Ottoman Penal Code of 1858; and see Heyd, pp. 179, 259 n. 1.

(2) *Muntakhab*, arts. 16, 26, 41, 73, 130.

(3) Ottoman *qānūn* of 1840, art. II, 3-4; VII, 4; etc.

(4) Ottoman *qānūn* of 1851, art I, 2; III, 6; etc.

(5) Sa'id's Code, addition to art. 2.

much more offences against public order than originally intended. (1) In the early Tanzimat codes the term (in various forms) is used to denominate rebels: in Turkey in its traditional forms *sai bil-fesad* (2), in Sa'id's Code in the Arabic form *al-sā'ūn fi'l-fasād* (3), and in Mehmet 'Alī's *Muntakhab al-mufsidīn*—meaning rebellious fellahs. (4) As in traditional law, such criminals were liable to very heavy penalties in the early Tanzimat period as well.

In general, however, as we shall see below, the early Tanzimat codes did not adopt the system of punishments of the old Ottoman *qānūn*. A conspicuous exception was the *ta'zīr*. *Ta'zīr* means corporal chastisement, i.e. strokes—the famous bastinado described by travellers for many centuries. Being a *sharī'a* punishment, *ta'zīr* was to be carried out by the *qāḍī*, who determined the number of strokes to be administered in each case; in practice the number was often much higher than the legal maximum permitted by the *sharī'a*. (5) The bastinado remained one of the most important penalties in the early Tanzimat codes. In the Ottoman *qānūn* of 1851, as well as in Sa'id's Code, it is called *ta'zīr* as in old Ottoman law (6), while in the *Muntakhab* we find *ta'dīb bi'l-ḍarb*. (7) *Ta'dīb* is found in the other codes too, but generally in connexion with imprisonment—which often was inflicted in addition to *ta'zīr* in the old Ottoman code as well. (8) The bastinado was named in the early Tanzimat codes by the tool used to administer it: in Mehmed 'Alī's *Muntakhab* it is called *kurbāj*, in Sa'id's Code *jalda* or *'uṣī*, and in the Ottoman *qānūn* of 1851 *deynek*. Only in the Ottoman *qānūn* of 1840 the bastinado is not mentioned;

(1) Heyd, pp. 195-6, and the note by Menage on p. 196.

(2) Ottoman *qānūn* of 1840, II 1-4; Ottoman *qānūn* of 1851, I 5-8.

(3) Sa'id's Code, I 5-8.

(4) *Muntakhab*, art. 27.

(5) Heyd, pp. 271-4.

(6) Arts. II, 5, 7; III, 6, 8, 20 in both codes; arts. IV, 3, 7, 8, 11, etc.; in Sa'id's Code.

(7) *Muntakhab*, art. 164.

(8) Heyd, p. 302. And see Ottoman *qānūn* of 1851, II 2, III 19 etc. Particularly in the Ottoman *qānūn* of 1840 one finds *ta'dīb* in connexion with imprisonment only; and see below.

however this was not a matter of principle but the result of the incompleteness of this code: in the second Ottoman *qānūn* issued only a few years later bastinado is one of the important methods of punishment. It is not mentioned any longer in the 1858 and 1875 laws based on the French Code Pénal.

So far we have specified all those characteristics of the early Tanzimat codes in which all of these codes resembled the old Ottoman *qānūn*. There were, however, considerable differences between them in this respect, and we must now turn to those traits of the traditional *qānūn* which had been maintained only by some of the new codes while others had discarded them.

As we have said, most of the traditional systems of punishment were discarded by the new codes. We should however mention one more exception to this rule, in addition to the bastinado, which was adopted by the two early Ottoman *qānūns* of 1840 and 1851, but not by the Egyptian laws: like the old Ottoman criminal code the two early Ottoman codes imposed capital punishment on people who used arms and violated public order. <sup>(1)</sup> Moreover, like the traditional code the two Tanzimat codes explained that this penalty was inflicted '*siyaseten*', i.e. as an administrative punishment which is not based on the *sharī'a* but on the ruler's will only. In the past punishment '*siyaseten*' was to be inflicted for various crimes not covered by the *sharī'a* and for many offences which could not be proved according to the *sharī'a*'s strict rules of procedure. <sup>(2)</sup> The Egyptian laws stimulate for these crimes only the bastinado, imprisonment, exile or hard labour—apparently because of the Sultan's demand that nobody should be executed in the Empire without the Sultan's authorization, and the unwillingness of Egypt's rulers to wait for such an authorization in cases of violation of public order. <sup>(3)</sup>

In most other matters, however, not the Turkish but the

(1) Cf. Heyd, pp. 68 and 107, art. 46; Ottoman *qānūn* of 1840, II, 2, and Ottoman *qānūn* of 1851, I, 6 (identical formulation in both codes).

(2) Cf. Heyd, pp. 192-3.

(3) See *Muntakhab*, arts. 24, 26, 27, and Sa'id's Code, I 6. See also the explanation given in Sa'id's Code, namely that the lighter penalty has been fixed only temporarily. Cf. also 'Tanzimat in Egypt', p. 123.

Egyptian laws maintained the traditional traits of the Ottoman *qānūn*. Like the Ottoman *qānūnname*, the Egyptian codes do not constitute a homogeneous unity, nor a law which is nothing else than a criminal code, but a collection of regulations concerning various subjects issued in different periods. As is the Ottoman *qānūn*, in the *Muntakhab* and even in Sa'īd's Code the penal laws were part of administrative regulations, mainly for the countryside. As against this, the two early Ottoman Tanzimat codes are each a homogeneous unit, a penal code and nothing else. I have found no other explanation for this difference than the fact that Mehmed 'Alī preceded the centre of the Ottoman Empire in enacting the new *qānūus* and therefore had not yet adopted the new form of a special penal code; Sa'īd's Code, on the other hand, emerged from the controversy between the Sublime Porte and 'Abbās, which resulted in the addition of various Egyptian regulations from Mehmed 'Alī's legislation to the Ottoman *qānūn* of 1851.

It was indeed Mehmed 'Alī's *Muntakhab* part of which was promulgated before the publication of the *Hatt-i Şerif* of Gülhane which maintained a number of traits of the traditional *qānūn* which all the other codes discarded as the result of the changes brought about by the Tanzimat. Thus we find in the *Muntakhab* alone remnants of traditional procedure: art. 37 stipulates that if a fellah owed money to somebody and did not pay after he had received a number of reminders—if he was well-to-do he should be imprisoned until the settlement of his debt, and if he persisted in non-payment of the debt he should be beaten 50 strokes and imprisoned again, and so forth until he had settled the debt. Non payment of debt was indeed the main reason for imprisonment in earlier periods as well. (1) Torture was widely used to elicit an admission of guilt and it was acknowledged as regular procedure by the old Ottoman criminal code (which also laid down that care must be taken that the tortured person did not die before his guilt was proved). (2) If a person was found killed near a village, and

(1) See Heyd, p. 301.

(2) *Ibid.*, p. 252 ff., especially art. 82 of the old Ottoman criminal code.

nobody's guilt could be proved, the next of kin sometimes demanded that fifty men chosen by him from among the villagers should swear that they had had nothing to do with the crime and did not know the murderers. This *shar'ī* procedure, called *qasāma*, was usual in the Ottoman Empire. <sup>(1)</sup> Both of these traditional procedures are found in art. 26 of the *Muntakhab*, which says verbatim:

'If an official, a *qā'imaqām* of a village, a sub-shaykh or a head shaykh who serves the government sincerely is attacked by a group of villagers and beaten by them and if they attempt to kill him for no other reason than that he demanded from them to pay taxes—if he is deadly wounded and dies and his murderers are known, all of them should be executed after their guilt has been proved according to *shar'ī'a* procedure. But if they are not known clearly yet certain persons among them are strongly suspected the judge should try to elicit an admission of guilt by prolonging their imprisonment and by beating them in a way which does not bring about their death. If nobody is suspected more than anyone else, or some people are suspected but the murderer is not found after the application of the above-mentioned procedure, the following should be done concerning the payment of blood-money: if the next of kin accuse certain people from that village but after the application of the above-mentioned procedure nobody's guilt is proved, legal action should be discontinued and nobody is bound to pay blood-money. But if the next of kin accuse [all] the inhabitants of the village of murder and they demand that fifty men should swear, they should choose them from among the villagers, and [the 50 men] should swear that they had not killed [the victim], nor seen who killed him nor heard about him and that they did not know anything about him. In this case one should be satisfied with their oath and all the inhabitants of the village have to pay blood-money to the next of kin. <sup>(2)</sup>

(1) *Ibid.*, p. 251.

(2) Such indeed are the provisions of the *shar'ī'a*: the oath frees them from the *qiṣās*, talion, but they are obliged to pay blood-money as *'āqila*—the next of kin of the murderer for this purpose. See J. Schacht, *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*, Berlin und Leipzig, 1935, pp. 104-5.

These procedures are not mentioned any longer in the other early Tanzimat codes; moreover, Sa'id's Code prohibited explicitly to apply torture, to torment somebody or to harm him while seeking an unknown murderer. (1)

The article quoted *in extenso* from Mehmed 'Ali's *Muntakhab* also shows that this code had maintained another important traditional legal principle, namely collective criminal responsibility. In addition to the obligation of the inhabitants of a house, a village or a town-quarter, in or near which the body of a murdered person was found, to pay the *diyya*, this collective responsibility found its expression in the old Ottoman criminal code in other ways as well. People living in the vicinity of the place where a crime was committed were obliged to find the offender and produce him; if a theft occurred in a caravan-serai, it was up to the people staying there or living in the surrounding quarter to find the thief; if a person who had committed a crime absconded his 'connections' were to find and produce him, i.e. his bondsmen, relatives, companions, neighbours, etc. If a thief or a robber was not convicted, compensation had to be paid by those suspected of having committed the crime, by the people in the neighbourhood, by peasants among whom he hid, etc. (2) Similarly, the *Muntakhab* did not only stipulate collective responsibility for the payment of the *diyya*, but also obliged the shaykhs and inhabitants of a village to pay compensation for goods stolen from a boat moored near that village. (3) As against this, none of the other early Tanzimat codes maintained the principle of collective criminal responsibility.

A further traditional principle found in the *Muntakhab* alone of all the early Tanzimat codes is the following: if a person kills his wife and/or her paramour because she committed adultery he is free from criminal responsibility. This principle which is explicitly stated in the old Ottoman criminal code, was taken

(1) Sa'id's Code, chapter called 'Dhikr waẓā'if mutafarri'a bi'l-majlis', arts. 13-14, Jallād, vol. 2, p. 105.

(2) Heyd, pp. 235-6, 307-8, 310.

(3) *Muntakhab*, art. 121.

over into the *Muntakhab* <sup>(1)</sup>, but is not mentioned in any of the other codes of the period.

Finally, according to the *Muntakhab* the class of notables was exempt, as in the past, from certain punishments. The old Ottoman code laid down specific procedures for the prosecution of 'ulamā' and sipāhīs: 'ulamā' were tried only by the qādī 'askar, while sipāhīs who committed a crime were put in prison and their case was submitted to the Sublime Court. <sup>(2)</sup> Moreover, qādīs, mūdarrises, shaykhs, khaṭībs, imāms, muṭawallī's, nāẓirs and the like, and probably also sipāhīs, were not subjected to the ta'zīr, i.e. the bastinado. <sup>(3)</sup> The special procedure for notables was indeed maintained in all the early Tanzimat codes. The *Muntakhab* stipulated that a high official (*aḥad al-rijāl al-kibār*) who committed an offence should be brought before a special council appointed by Egypt's ruler, while others would be judged by regular administration courts (*diwān al-'umūm*). <sup>(4)</sup> Similarly it is laid down in the Ottoman *qānūn* of 1840 that 'ulamā' and high officers should be judged and punished by the *Meclis-i Ahkām*; and the Ottoman *qānūn* of 1851, as well as Sa'id's Code, stipulated that *al-'ulamā' al-fikhām wa'l-sādāt al-kirām wa-wujūh al-nās wa-aṣḥāb al-rutab* (in Turkish: *zi rütbe-yi zevat*) should be judged and punished by the *Meclis-i Vala* (*Majlis al-Ahkām*). <sup>(5)</sup>

However, in addition to special procedures, the *Muntakhab* alone explicitly exempted high officials from the bastinado as well. Art. 110 states that only officers below the rank of *Sağkol ağasi* (major) should be punished with the bastinado for administrative offences, while for officers above this rank fines were fixed; art. 164 stipulates that ordinary people or low officials (*al-ahālī aw al-khadam al-ṣighār*) should be punished by the bastinado (*yu'addab bi'l-darb*) for violating the honour and custom (*yatalabbas biḥarakāt tukhill bi'l-'ird wa'l-nāmūs*), while

(1) Heyd, p. 98, arts. 13 and 14; *Muntakhab*, art. 163.

(2) Heyd, pp. 270 and 118 (art. 87).

(3) *Ibid.*, pp. 274 and 129 (art. 123).

(4) *Muntakhab*, art. 73.

(5) Ottoman *qānūn* of 1840, III 2; Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'id's Code, II 2.

high officials (*al-kibār*) should be imprisoned; and art. 166 again provides for the infliction of the bastinado on '*al-ṣighār*' for specific crimes which are punished by imprisonment and payment of compensation if the perpetrator belongs to '*al-kibār*'. Traces of such a distinction between *akābir* and *aṣāghir* are found in Sa'id's Code as well, as the result of Egypt's demand to add a number of articles from former Egyptian legislation to the Ottoman *qānūn* of 1851 as a condition for its introduction into Egypt. Thus, if a high official damaged antiquities, statues, or historical buildings he was to pay for their repair, while a minor official was to be administered 50 to 150 strokes for the same offence.<sup>(1)</sup> It should be mentioned, however, that in the article quoted above from the Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'id's Code concerning the differences in procedure there exists a subtle distinction in the punishment as well: while the common people are to be punished for specific crimes mentioned there explicitly by *ta'dīb bi'l-ḍarb* (bastinado), the '*ulamā*' and the notables are to be punished by *ta'zīr*, and although in the past this term definitely meant the bastinado, it may well be that the distinction and the lack of definition of *ta'zīr* meant that according to these codes too notables were not to be subjected to the bastinado.<sup>(2)</sup>

Together with all these elements which were adopted by the early Tanzimat codes (or part of them) from the old Ottoman criminal code and from Ottoman—Muslim legal tradition, we find other elements indicating innovation under the impact of the West. We have mentioned that the two early Ottoman *qānūns* are each a homogeneous unit, a penal code and nothing else. Another innovation concerning the general framework was the numbering of the articles in all four of the early Tanzimat codes.<sup>(3)</sup> In addition, these laws no longer were issued as

(1) Sa'id's Code, V 2.

(2) It is interesting to note that even in the Penal Code of 1858 '*ulamā*', shaykhs, *imāms* and preachers of all religious communities were not punished by exposition to public ignominy (art. 19 and addition).

(3) It would seem that this system was introduced exactly at the time when the new *qānūns* were enacted. Mehmed 'Ali's *Lā'ihat zirā'at al-fallāḥ*, on which the *Qānūn al-flāḥa* was based and which was published in December 1829-January



firmans of the Sultan but were prepared by institutions established for this purpose by Mehmed 'Alī and the Tanzimat: a large part of the *Muntakhab* was prepared and promulgated by the *Shūrā* and the *Cemiyet-i Hakkaniyet (al-Jam'iyya al-Ḥaqqāniyya)* (1), and the Ottoman *qānūn* of 1840 too was prepared by a legislative body called *Meclis-i Ahkām-i Adliye*, composed of 45 members—'ulamā', officials and military officers whose names are mentioned at the end of the *qānūn*. (2)

However, innovation did not only affect the form and the legislative basis, but also the substance of the law. To begin with, the early Tanzimat codes had discarded all the provisions for punishing non-observance of religious precepts. The old Ottoman *qānūn* imposed the bastinado and fines on persons who neglected the daily ritual prayers or the Friday prayer, failed to observe the fast of Ramazan, drank or sold wine or attended a wine-party, took interest on loans exceeding ten per cent, or practised procuring. (3) Similar regulations are not found any longer in any of the Tanzimat codes, neither the Turkish nor the Egyptian ones; the only faint remnant is art. II 5 in the Ottoman *qānūn* of 1851 and in Sa'id's Code providing for the punishment 'according to the *sharī'a*' of a drunkard who raises uproar in public. Similarly, the Tanzimat codes do not discriminate any more between the punishment of Muslims and non-Muslims. Such a discrimination existed in the Old

1830 (see 'Tanzimat in Egypt', p. 109) had not yet numbered articles. As against this, the *qānūn al-siyāsatnāmeḥ* which was composed in 1835-6 and served as a basis for the *Qānūn al-siyāsa al-malakiyya*, had numbered articles. See Aḥmad Faṭḥi Zaghlūl, *al-Muḥāmāt*, Cairo, 1900, Appendix 2, p. 21. It is improbable that Zaghlūl added the numbers. As to the date of its composition see Amin Sāmi, *Taqwīm al-Nīl*, vol. 2, Cairo, 1928, p. 464. I have not found out when the *Muntakhab's* articles received the numbers as they appear in Jallād. In any case, the French translation prepared at the time of its promulgation had already numbered articles. See manuscript of the translation in Public Record Office, London, F.O. 141/96.

(1) On these institutions see J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, Cairo, 1930, p. 121 and *passim* (and see index).

(2) Lūṭfī, pp. 147-50. See also Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, London, 1961, pp. 107-8.

(3) Heyd, pp. 230, 272, 299, and the following articles of the old Ottoman Criminal Code according to Heyd's numeration: 30, 57, 61, 62, 63, 101, 102, 103.

Ottoman code, however in a different way than one would imagine: fines on Christians were prescribed at half the amount Muslims had to pay, in order not to disable them from paying their poll-tax. (1) Equality between religious communities, at least in theory, was one of the important principles of the Tanzimat as the result of the insistence of the Great Powers, and it is not surprising that the *qānūns* with which we are dealing did not discriminate between Muslims and non-Muslims.

Another kind of innovation resulted from the change which occurred at that time in attitudes toward punishment. Some of the penalties traditionally imposed in the Ottoman Empire, as well as the way in which they were administered, were considered by Europeans, and perhaps also by Westernizing Turks and Egyptians, as too heavy and too cruel. One of the typical characteristics of punishment as laid down in old Ottoman criminal law was its arbitrariness. For instance, the old *qānūn* never fixed the number of strokes to be inflicted for this or that offence, but left this to the arbitrary will of the official who implemented the punishment. Similarly, traditional law usually did not prescribe the length of a prison term, and many Ottoman *fatwās* say that the criminal is to stay in prison until 'his repentance and moral improvement have become manifest'. Later, from the 16th century onwards, when more and more criminals were punished with *kürek*, i.e. penal servitude on the galleys, this punishment was inflicted indiscriminately on people who, according to the *sharī'a* and the *qānūn*, should have been acquitted, and the length of the servitude was generally not fixed in the sentence or order. (2) In contrast with these arbitrary practices all the early Tanzimat codes clearly laid down the number of strokes to be administered for each offence as well as the length of imprisonment, exile or hard labour with which each crime or offence was to be punished.

Among the penalties which did not suit any longer the tastes of people in the 19th century was exposure to public ignominy, in Turkish *teşhir*. Liable to this punishment were false

(1) See Heyd, pp. 287-8 and references given there.

(2) Heyd, pp. 272, 302, 304-6.

witnesses, procurers and procuresses as well as offenders against the regulations of the *ih̄tisāb*.<sup>(1)</sup> In general this punishment disappeared from the early Tanzimat codes, although some traces remained. In Mehmed 'Alī's *Muntakhab*, the first of the Tanzimat codes, neither *teṣhir* nor the offences for which it was inflicted are mentioned any more. The same is true for the first Ottoman *qānūn* of 1840. However, in the second Ottoman *qānūn* (1851) and in Sa'id's Code we find a remnant of exposure to the public for offences against the *ih̄tisāb*: grocers, bakers and butchers who falsify their scales or sell for exorbitant prices were to be punished by *ta'zīr*, i.e. bastinado, which is inflicted *coram publico*.<sup>(2)</sup> It should be mentioned, in this connexion, that the 1858 Ottoman Penal Code, which was derived from the French Code Pénal, prescribed that a penalty of hard labour involved exposure to the public and even laid down detailed procedure of such an exposure. This is significant because the principle of public exposure, which had been part of the original French Code Pénal, was officially abolished in France by an order of 12 April 1848.<sup>(3)</sup> In the Egyptian criminal code of 1875 it does not exist any longer. Thus the Turkish laws maintained remnants of this kind of punishment for a longer time than the Egyptian ones, though in marginal matters only.

As the result of the change in attitudes the Tanzimat codes also imposed lighter penalties for crimes and offences, for which heavier ones had been inflicted in the Empire before. Thus, e.g., according to the Old Ottoman Code, intentional arson was to be punished with death, while the *Muntakhab* prescribed only hard labour and exile for one year, in addition to payment of compensation, but if the criminal was unable to pay compensation he was to be sent into exile with hard labour for life. Sa'id's Code went into further detail and distinguished between various degrees of damage done, according to which the

(1) For details see Heyd, pp. 299-301.

(2) In Egypt—in front of the *Majlis*; in Turkey—in front of the prison. Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'id's Code, III 19.

(3) J.-A. Rogron, *Code pénal expliqué*, Paris, 1865, p. 36, art. 22.

punishment was gradated—from bastinado to five years of hard labour. (1) The Turkish Tanzimat codes do not deal with this crime and its punishment. Similarly, the Tanzimat codes do not mention another kind or crimes for which the old Ottoman code had stipulated the death penalty, namely stealing a prisoner of war, luring away a boy, breaking into a shop, or patently committing theft several times. (2) In addition, the old Ottoman criminal code prescribed the cutting off of a hand for theft (according to the *sharī'a*), forgery of decrees or legal certificates, and clipping of coins; (3) in the early Tanzimat codes the same crimes are punished by exile, hard labour, penal servitude on the galleys, imprisonment and the bastinado. (4) Similarly, while the old Ottoman code prescribed castration as the punishment of a person who abducted a girl, (5) the Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'id's Code were satisfied with the imprisonment of such a criminal. (6)

A final difference between the systems of punishment of the old Ottoman and the early Tanzimat codes was the following. In the old Ottoman code, one of the most common methods of punishing was the imposition of fines, either in addition to, or instead of, the penalties fixed by the *sharī'a*. However, fines were considered by many '*ulamā*' to be contrary to the *sharī'a*, and in the course of the 17th and 18th centuries this penalty was officially abolished in some provinces; or sometimes their imposition was prevented in practice. (7) When the *qānūn* was revived early in the 19th century, fines were not reintroduced; they are not only absent from the early Tanzimat codes but the

(1) Heyd, p. 261, and also p. 119, art. 92; *Muntakhab*, arts. 18 and 173; Sa'id's Code, IV, 13.

(2) Heyd, p. 114, art. 72. The Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'id's Code (II 6) only say that he who elopes with a girl claiming that she had been married to him should be imprisoned for half a year.

(3) Heyd, pp. 112 (arts. 66 and 68), 121 (art. 98), 264-5.

(4) *Muntakhab*, arts. 4, 56, 59, 137-9, 143-4, 171, 196; Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'id's Code, arts. III 3, 11, 12, 18. The Ottoman *qānūn* of 1840 did not mention these crimes.

(5) Heyd, pp. 97-8, arts. 10 and 11.

(6) Art. II 6. The *Muntakhab* and the Ottoman *qānūn* of 1840 do not mention this crime.

(7) Heyd, pp. 181, 280-2, 153.

Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'īd's Code explicitly prohibit to impose a *jarīma* and a *gharāma*.<sup>(1)</sup> However, this difference, unlike the others, was not the result of Westernization; on the contrary, fines were reintroduced as an important method of punishment by the later codes which were based on the French Code Pénal.

To sum up: the Egyptian and Turkish criminal codes of the early nineteenth century may be considered as a revival of Ottoman *qānūn*-making, but they show signs of transition from traditional to a modern criminal law. Generally the Egyptian laws preserved traditional traits longer than the Turkish ones, mainly because considerable parts of the *Muntakhab* preceded the Tanzimat, and some of these were adopted by Sa'īd's Code. The early Tanzimat codes resembled the old Ottoman criminal code primarily in their general purpose—smooth administration and protection of the subjects against oppression—as well as their general form, characteristics and principles—incompleteness, lack of definitions, lack of distinction between different grades of offences or between substantial law and procedure, etc. As against this, their system of punishment differs basically from that of the old Ottoman code. True, they adopted the bastinado, but abolished punishment of non-observation of religious precepts, discrimination between Muslims and non-Muslims and the arbitrary and cruel principles and implementation of penalties. Since the system of punishment was not very rigid in the past or based on clear principles, and even the *sharī'a* penalties were not scrupulously observed, it was of course easier to deviate from this system than to introduce changes in the character and principles of criminal law. Such changes needed the transformation of basic attitudes and of value systems, which occurred only much later. In the mean time the French code was adopted—lock, stock, and barrel.

Gabriel BAER  
(Jerusalem)

(1) Ottoman *qānūn* of 1851 and Sa'īd's Code, III 10. These codes provide, however, for the payment of compensation for damages (*ladmīn*, *taghrīm*), sometimes double compensation if the damage was the result of a crime.

**ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 20 JUIN 1977  
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR  
LIMOGES (FRANCE)**

**Registre des travaux imprimeur : n° 26.133 — Éditeur : n° 646  
Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 1977**

**ÉDITIONS  
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**



15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11

Tél. : 555-92-25

---

**CENTRE DE RECHERCHES  
SUR LES SOCIÉTÉS MÉDITERRANÉENNES**

**N° XIII**

**ANNUAIRE  
DE L'AFRIQUE DU NORD  
1974**

Études, questions d'actualité, chroniques et documents sur la science politique, l'économie et la sociologie au Maghreb, en Libye et en Mauritanie.

- les stratégies des matières premières au Maghreb  
(ces 8 articles ont été repris dans un ouvrage portant le même titre)
- 20 ans de coopération culturelle et technique avec le Maroc
- le droit pénal musulman ressuscité
- l'autonomie des unités agricoles (Algérie)
- chroniques d'actualité diplomatique, politique, économique, sociale, culturelle, scientifique
- documents
- notes critiques et bibliographiques en français et en arabe

16 × 24,5 / 1.232 pages / relié ..... **240 F**

ISBN 2.222.01921.4

**G.-P. Maisonneuve et Larose**  
**Éditeurs** 15, rue Victor-Cousin, Paris 5<sup>e</sup>



**Robert BRUNSCHVIG**

**ÉTUDES  
D'ISLAMOLOGIE**

**Avant-propos et bibliographie de l'Auteur**

par

**Abdel Magid TURKI**

**TOME PREMIER**

**Vues générales - Histoire - Aspects de la pensée religieuse - Langue**

Un volume 14,5 × 23, XVI-400 pages, ISBN : 2-7068-0629-X ..... 65 F

**TOME SECOND**

**Thème unique : Droit musulman**

Un volume 14,5 × 23, 408 pages, ISBN : 2-7068-0630-3 ..... 65 F

Ces deux volumes réunissent 41 articles du Professeur Robert BRUNSCHVIG, précédemment publiés dans divers Mélanges et Revues, sur une période — à l'exception de deux études plus anciennes — d'environ trente ans.

**Mohammed ARKOUN**

**ESSAIS  
SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE**

Un volume 14 x 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7 ..... 55 F

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.





**G.-P. Maisonneuve et Larose**  
**Éditeurs**

15, rue Victor-Cousin, Paris 5<sup>e</sup>

**Mahmoud A. ZOUBER**

**AHMAD BABA DE TOMBOUCTOU (1556-1627)**  
**SA VIE ET SON OEUVRE**

Un volume 16 × 24, 240 pages, ISBN : 2-7068-0633-8 ..... **45 F**

Pour sa thèse du 3<sup>e</sup> cycle, M. Mahmoud A. Zouber, étudiant malien, a centré ses recherches sur son illustre compatriote, Ahmad de Tombouctou. C'est le résultat de ses travaux qui sont présentés, avec un Avant-propos de Charles Pellat, dans cet ouvrage qui forme le tome III des **Publications du Département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne.**

**Régis BLACHÈRE**

**INTRODUCTION AU CORAN**

*2<sup>e</sup> édition partiellement refondue*

**Nouveau tirage**

Un volume 13,5 × 18,5, 348 pages, 2 planches, ISBN : 2-7068-0636-2 .. **60 F**

Histoire du texte coranique et perception d'ensemble de la prédication de Mahomet. Complément indispensable à la traduction du CORAN du même auteur, le nouveau tirage de cet ouvrage épuisé depuis plusieurs années, était attendu avec impatience.

**J.-J. SCHMIDT**

**VOCABULAIRE FRANCAIS-ARABE**  
**de l'ingénieur et du technicien**

**Tome 2 : LE PÉTROLE**

Un volume 13,5 × 18, 160 pages, ISBN : 2-7068-0639-7 ..... **45 F**

Pour que s'instaure une véritable coopération sur le plan pétrolier entre la France et ses partenaires arabes, il faut qu'à l'échange de techniques et d'expérience, s'ajoute le contact linguistique indispensable.